

# INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	9
1.1	Die Autorinnen und ihre Texte	11
1.2	Rezeptionen zwischen “celebration” und “academic erasure”	16
1.3	Autorisierende Diskurse und Intertextualität	25
2	Minderheitendiskurse und die Reformulierung von Identität	31
2.1	Modelle zur Reformulierung von Identität	31
2.2	“A new recognition of identity”: Paradigmenwechsel im Minderheitendiskurs	39
2.3	“Differential consciousness” und die <i>Women of Color</i>	45
3	Autobiographik und <i>Cross-Genre Writing</i>	52
3.1	Lektüren des Autobiographischen/Autobiographische Lektüren	52
3.2	Autobiographische Strategien zwischen Beglaubigung und Fiktionalisierung	68
3.2.1	Instanzen des autobiographischen Pakts und Paratexte	68
3.2.2	Die Hybridisierung der Genres	75
3.3	Ensemble, Montage und Verflechtung: Anzaldúas <i>Borderlands</i> zwischen Prosa und Poesie	79
3.4	“ <i>Lo que nunca pasó por sus labios</i> ” (Moraga): Ein Coming-out als Bekehrungsgeschichte	93
3.5	Autobiographische Spurenlese in Moragas <i>The Last Generation</i>	105
4	Sexualität, “Rasse”, Begehren und Körper	112
4.1	“Theory in the Flesh”: Körperdiskurse	113
4.1.1	Die Konstruktion von Sexualität und “Rasse”	115
4.1.2	Begehrende Frauen/Lesbisches Begehren	118
4.2	Begehren und Körper in Anzaldúas <i>Borderlands/La Frontera</i>	122
4.2.1	( <i>Dis</i> ) <i>Embodied Spirit</i> : Der schwindende Körper	122
4.2.2	Lesbisches Begehren oder Begehren nach Ganzheit	136
4.3	Moragas <i>Loving in the War Years</i> : Ein “sexual/textual project”	139
4.3.1	Die sexuelle Bildung der Cherríe	139
4.3.2	Identitätsstiftendes Begehren und ambivalente Mutterfiguren	143
4.3.3	“La mujer que viene de la boca”	154

5	Geschichte, Geschichtskritik und (Kultur-)Anthropologie als autorisierende Diskurse	156
5.1	Kulturelles Gedächtnis zwischen Raum- und Geschichtskonstruktionen in <i>Borderlands/La Frontera</i>	159
5.1.1	Mythos und Geschichte: <i>Aztlán</i> und <i>Border(lands)</i> als identitätsstiftende Räume	161
5.1.2	Grenzgänge: Die Literarisierung des historiographischen Diskurses	165
5.2	Mythos statt Geschichte? <i>Prophecy</i> und <i>Queer Aztlán</i> in <i>The Last Generation</i>	172
5.2.1	Geschichte im Leerlauf	176
5.2.2	Reformulierte Geschichte als “queer mixture of glyphs”	181
5.3	(Kultur-)Anthropologische Diskurse, präkolumbische Kulturen und kulturelle Gegenwelten	183
5.3.1	Der (kultur-)anthropologische Diskurs in <i>Borderlands/La Frontera</i>	187
5.3.2	Präkolumbische Gegenmodelle in <i>The Last Generation</i>	197
6	Kulturtheoretische Diskurse zwischen <i>Mestizaje</i> und Hybridität	209
6.1	Der Diskurs über <i>Mestizaje</i>	209
6.2	“New culture” oder “crossroads”? Anzaldúas <i>New Mestiza Consciousness</i>	214
6.3	Die Rückkehr der <i>Mestiza</i> in <i>Loving in the War Years</i>	223
6.4	<i>Mestizaje</i> als Bewegung in <i>The Last Generation</i>	227
7	Schlussbetrachtung: <i>Mestizaje</i> als Strategie der Autorisierung	236
8	Bibliographie	239

## 1 EINLEITUNG

“Mestizaje as Method“, so bezeichnet Chela Sandoval 1998 in einem Aufsatz die poetische, methodologische und politisch-soziale Praxis der Chicanas. Eine solche Strategie sei darüber hinaus auch Eigenschaft eines jeglichen neuen widerständigen Bewusstseins. Diese Feststellung trifft die Wissenschaftlerin ausgehend von Gloria Anzaldúas Text *Borderlands/La Frontera* (1987) und dem hierin entworfenen Mestizinnenbewusstsein. *Mestizaje* als Methode kann auch als Leitfrage der vorliegenden Arbeit gelten, die nach den Verschränkungen von kulturellen, literarischen und diskursiven Traditionen, nach den Überlagerungen und Konfrontationen von “Rasse“, Gender, Sexualität und Klasse fragt. Wenn hier auch in erster Linie die Textpraxis interessiert, so wird diese jedoch nie losgelöst von der sozialen verstanden.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht die Lektüre dreier Texte: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987) von Gloria Anzaldúa sowie *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios* (1983) und *The Last Generation. Prose & Poetry* (1993) von Cherríe Moraga. Die Texte der beiden mexikanisch-amerikanischen Autorinnen entwerfen Räume, die sich durch die Überlagerungen verschiedener kultureller Diskurse US-amerikanischer, mexikanischer und hispanoamerikanischer Provenienz auszeichnen sowie Marginalisierungen aufgrund von “Rasse“/Ethnizität, Geschlecht und Sexualität aufzeigen. Sie zogen ein über die relativ begrenzte Reichweite der *Minority Studies* hinaus reichendes Interesse auf sich, da sie aktuelle Fragestellungen zu Kulturkontakt und bi- bzw. plurikulturelle Räume initiieren, die im US-amerikanischen und europäischen Kontext in den 1990er Jahren im Rahmen (kulturkritischer) theoretischer Debatten in das Zentrum des Interesses rücken. Die vielfältigen Referenzen vor allem auf *Borderlands/La Frontera* innerhalb der letzten Jahre im Bereich der *Border Studies*, *Feminist Studies*, *Cultural Studies* sowie der Kritischen Anthropologie und der *Queer Studies* interpretierten die Texte als symptomatisch für einen Paradigmenwechsel, für dessen Beschreibung einschlägige Metaphern aus Anzaldúas und Moragas Texten verwandt wurden.

Anzaldúas und Moragas Texte wurden in unabhängigen kleinen Verlagen in einem Zeitraum veröffentlicht, den die Kritik einhellig als bedeutsam sowohl für die Entstehung der Literatur von Chicanas<sup>1</sup> und die Entwicklung einer Chicana-Literaturkritik als

1 In dieser Arbeit verwende ich den Begriff “Chicano“, um auf den eher monologischen politischen Diskurs der 1960er und 1970er Jahre zu verweisen, der Begriff “Chicana“ wird genderspezifisch genutzt und verweist auf die konkrete Intervention von Frauen. “Chicana/o“ bzw. “Chicano/a“ soll im Sinne von Chabrá/Fregoso (1990) den monolithischen Begriff Chicano hinsichtlich des Geschlechts aufbrechen und Ausschlussmechanismen auf der Bezeichnungsebene sichtbar machen sowie Einschlussmechanismen praktizieren. Zugleich bezieht sich diese Begrifflichkeit auf einen Chicano/a-Diskurs, der kritische Distanz zu den homogenisierenden Tendenzen des klassischen Chicano-Diskurses übt. Ich verweise auf die umfassende Diskussion zur Verwendung der

auch für die Erneuerung der Chicanoliteratur insgesamt ansieht. Der Beitrag von Autorinnen zur Chicanoliteratur in der Zeit zwischen 1977 und 1993 manifestiert sich in zahlreichen Publikationen in Form von Anthologien, Gedichtbänden, Sammlungen von Kurzgeschichten, (Debüt-)Romanen.<sup>2</sup> Parallel dazu etabliert sich eine Chicana-Literaturkritik, die sowohl über diese als auch über solche Texte arbeitet, die zuvor entstanden, jedoch weder im Chicano-Diskurs noch im sogenannten literarischen Mainstream präsent waren, und die es in den Kanon der Chicano/a-Literatur – und darüber hinaus in den US-amerikanischen – zu integrieren galt.<sup>3</sup> In den 1990er Jahren setzt sich diese Entwicklung fort; Texte von Autorinnen wie Sandra Cisneros, Ana Castillo, aber auch Denise Chávez und Helena María Viramontes werden von großen Verlagshäusern veröffentlicht und sind innerhalb der Chicano/a-Literatur etabliert. Dabei kann die Integration einiger Autorinnen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Mehrheit der Texte nicht an eine breite Öffentlichkeit gelangt.<sup>4</sup>

Richtete sich der Fokus dieser Arbeit zu Beginn ihres Entstehens darauf, die Differenz der in Frage stehenden Texte zu verschiedenen Traditionen, ihren sichtbaren Bruchstellen sowie ihre fragmentarische Form zu beschreiben, so verlagerte er sich

---

Begriffe Chicano, Chicana/o, Chicano/a in Pérez-Torres (1995) und Chabram/Fregoso (1990). Den Begriff "Mexican-American" bzw. "mexikanisch-amerikanisch" verwende ich als Bezeichnung, die auf territorialer und kultureller Verortung beruht und eine Bevölkerungsgruppe sowie die kulturelle und literarische Praxis einschließt, die über den expliziten Bezug auf die Chicano/a-Bewegung hinausgehen.

- 2 Alma Luz Villanueva, Lorna Dee Cervantes, Pat Mora und Lucha Corpi begannen Ende der 1970er Jahre mit der Veröffentlichung von Gedichtbänden; von Villanueva und Corpi erscheinen seit Ende der 1980er Jahre dann auch Romane und Kurzgeschichten. Angelina de Hoyos, Margarita Cota-Cárdenas und Carmen Tafolla veröffentlichen bereits Mitte der 70er Jahre und auch in den 80er Jahren. Zu den bekanntesten und erfolgreichsten Chicana-Autorinnen der 1980er und 1990er Jahre zählen Sandra Cisneros mit vier und Ana Castillo mit fünf Publikationen im genannten Zeitraum, wobei erstere vor allem mit Erzählungen und Gedichten und letztere durch ihre Romane bekannt geworden ist. Helena María Viramontes sei als Autorin von Kurzgeschichten erwähnt. Verschiedene Anthologien haben zur Verbreitung der Texte von Chicana-Autorinnen beigetragen: Fisher (1980); Vigil (1983, 1987); Anzaldúa (1990); Rebolledo/Rivero (1993). Eine konzise Übersicht bietet Heiner Bus' Kapitel "Chicanoliteratur" in der von Hubert Zapf bei Metzler herausgegebenen *Amerikanische[n] Literaturgeschichte* (1996). Siehe dazu auch Gewecke 1996. Norma Alarcóns Bibliographie (1993) ermöglicht einen Überblick sowohl über die literarischen als auch über die kritischen Texte dieses Zeitraums.
- 3 Unter den ersten einflussreichen Aufsatzsammlungen seien folgende genannt: M.E. Sánchez (1985), Candelaria (1986), Herrera-Sobek (1985), Herrera-Sobek/Viramontes (1988), Horno-Delgado/Ortega/Scott/Sternbach (1989), de la Torre/Pesquera (1993), Alarcón/Castillo/Moraga (1993). Chicana-Kritikerinnen dokumentieren die Präsenz von Chicana-Autorinnen auch vor 1980 – u.a. Chabram 1992 und 1993; Norma Alarcón (1990/1998). Für die Herausbildung eines kritischen Chicana/o-Diskurses sind folgende Texte einschlägig: Chabram (1990), Chabram/Fregoso (1990), Sánchez (1983), Quintana (1986), Quintana (1990), Saldívar-Hull (1991), Alarcón (1989), Alarcón (1983), Alarcón (1990), Alarcón (1990/1998).
- 4 Zur Etablierung von Chicano/a-Literatur im US-amerikanischen Kanon siehe Ikas (2000: 83-99). Zur Spezifik der Rezeption spanischsprachiger Chicano/a-Literatur siehe auch Rosales (1996).

zunehmend in Richtung der Fragen: “Wie schaffen die Texte ihre Effekte?” und: “Wie positionieren sich die Texte in und zu literarischen und diskursiven Traditionen?” Dies schließt Fragen nach der Positionierung der Texte zu bzw. in gesellschaftlichem Wandel ein, lässt aber die Spezifik der textuellen Repräsentation nicht außer Acht. Die in den Texten dargestellte Identitätsproblematik bildete zunächst das dominante Raster; immer stärker stellte sich jedoch auch die Frage nach dem Wie und Woher, nach den Strategien, auf die die Texte in Bezug auf die Identitätsfragen zugreifen.

Der auf die Prozesse der Autorisierung von Autorschaft und Identität sowie ihre Textstrategien gerichtete Fokus betont ein emanzipatorisches Moment der Texte und ihrer Entstehung, schenkt aber zugleich subversiven, neu ordnenden und öffnenden (Text-)Praxen Aufmerksamkeit und verleiht ihnen Gewicht. Im Gegensatz zu den *Ethnic Studies* und den *Women's Studies*, die die Texte als vorbildlos – als Bruch mit Genre- und Diskurstraditionen – rezipierten, wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass die Autorinnen durchaus vorhandene interkulturelle sowie intra- und intertextuelle Strategien nutzen, mit denen sie ihre Texte in institutionalisierte Diskurse einschreiben und diese unterlaufen. Damit unterscheidet sich die Arbeit auch von der dekontextualisierenden Rezeption einzelner, aus den Texten herausgelöster Metaphern und Symbolfiguren in poststrukturalistischer feministischer Theoriebildung (Butler, Haraway).

In der Bewegung durch die verschiedenen referentialisierten Diskurse und deren Überschneidungen folgt die Analyse sowohl einer Logik der Chronologie als auch zunehmend einer Logik des Zyklischen. Diese Struktur ist nicht zuletzt in der inneren Logik der Texte angelegt. Anzaldúas *Borderlands* dient gewissermaßen als Folie, vor deren Hintergrund die Texte von Cherríe Moraga gelesen werden. Sehr bald wird deutlich, dass die Verschränkung von Diskursen und von Differenzkategorien wie “Rasse”, Sexualität, Klasse und Gender in ihrer Prozessualität schwer zu fassen ist, da das Sprechen/Schreiben über sie sogleich wieder festlegt, vereindeutigt, still stellt. Diesem Darstellungsproblem versucht die Arbeit zu begegnen, indem der Akzent auf diese Verschränkung gelegt wird und verschiedene Perspektiven auf die Texte einander ergänzen und relativieren.

## 1.1 Die Autorinnen und ihre Texte

Gloria Anzaldúa (\*1942) bezeichnet sich in einem Interview als “Chicana *tejana* feminist-dyke-*patlache* poet, fiction writer, and cultural theorist” (Anzaldúa/Keating 1993: 105). Von einer Farm in Südtexas (Valley of South Texas) stammend, auf der sie die ersten zehn Jahre ihres Lebens mit den Unterbrechungen, die das Leben eines Kindes von Wanderarbeitern mit sich bringt, verbrachte, führt sie ihr Weg über die Kleinstadt Hargill/Texas an die Universität in Austin/Texas, wo sie 1972 den Master of Arts in Englisch und Pädagogik erwirbt. Obwohl Amerikanerin in der siebten Generation, ist Anzaldúas Schulerfahrung geprägt von Isolation und Diskriminierung aufgrund ihrer mexikanisch-amerikanischen Herkunft und ihres spanischen Akzents. Nicht zuletzt aufgrund

dieser Erfahrung unterrichtet Anzaldúa Kinder von Wanderarbeitern, ist an verschiedenen High Schools tätig und wird im Bundesstaat Indiana *bilingual consultant* für die Belange vor allem dieser Kinder. Die bildungspolitische Arbeit, die sie leistet, verbindet sich mit den Aktivitäten in der Chicano-Jugendbewegung MAYO und später in der Gewerkschaft der *United Farmworkers*. Mit den ersten Texten der Chicanoliteratur kommt sie in den 1960er Jahren in Berührung; darunter Rodolfo Gonzales' Klassiker *Yo soy Joaquín* und die Arbeiten des Dichters Alurista. Erste eigene Texte – Gedichte, Kurzgeschichten, Romanfragmente – entstehen 1974; zeitgleich entschließt sich Anzaldúa zur Rückkehr an die University of Texas Austin als Doktorandin. Sie erteilt Kurse zu *La Mujer Chicana* oder *Chicanos and their Culture* an verschiedenen Colleges und Universitäten (Austin, San Francisco, Vermont); ab 1976 arbeitet sie für die Chicano Literaturzeitschrift *Tejidos*. Seit Mitte der 1970er Jahre – parallel zu ihrem Umzug nach San Francisco und der Entscheidung, hauptberuflich als Autorin zu arbeiten – werden für Anzaldúa feministische Kreise als Arbeits- und Lebenszusammenhänge immer wichtiger, in denen sich für ihre Texte erste Publikationsmöglichkeiten ergeben. Zu den Auseinandersetzungen mit der eigenen marginalen Position, die sie bereits in der misogynen Chicano-Bewegung hinsichtlich Geschlecht und (Homo)Sexualität geführt hatte, kommen die Marginalisierungserfahrungen aufgrund von Ethnizität und "Rasse" in der *Feminist Writers Guild*. Aus diesen Erfahrungen und Kontakten entwickelt sich ein Schwerpunkt für alle zukünftigen Veröffentlichungen Anzaldúas. Er besteht in dem Versuch, die verschiedenen Aspekte ihres gesellschaftlichen, politischen und literarischen Lebens (*chicanismo, writing, feminism and lesbianism*) zu verbinden und zum Entstehen einer neuen Bewegung der *Women of Color* beizutragen.

Nach ersten Gedichten, der Kurzgeschichte "Prieta" und einzelnen Texten, die in dem gemeinsam mit Moraga herausgegebenen Band *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (1981)<sup>5</sup> sowie in *Cuentos* (1983) veröffentlicht wurden, ist *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987), verfasst zwischen 1984 und 1986, Gloria Anzaldúas erste eigene Buchpublikation. Ein aus Essays bestehender Teil spiegelt sich weitestgehend in einem Gedichtteil; beide führen eine parallele Bewegung von einem geographisch spezifischen Raum zu einer neuen Kultur aus. Im Vorwort zu *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*<sup>6</sup> heißt es: "The actual physical borderland that I'm dealing with in this book is the Texas-U.S [sic] Southwest/Mexican border. The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not

---

5 Im Folgenden zitiere ich aus der zweiten Ausgabe dieser von Anzaldúa und Moraga herausgegebenen Anthologie von 1983 und verwende den Kurztitel *This Bridge*.

6 Bei Nennung des gesamten Titels setze ich nur den ersten englischsprachigen Teil sowie den Untertitel kursiv, um die Absetzung und Hervorhebung des spanischsprachigen Teils im Originaltitel zu übernehmen. Wenn nicht anders vermerkt, zitiere ich aus der ersten Ausgabe des Textes von 1987. Alternierend nutze ich die Kurztitel *Borderlands* bzw. *La Frontera*, als Zitatreferenz *B/F*. Auf die zweite Auflage von 1999, die zusätzlich mit einem einführenden Essay, einem mit Karin Ikkas geführten Interview und einer Bibliographie mit Texten zu *Borderlands* ausgestattet ist, beziehe ich mich, um die vorgenommenen Veränderungen zu diskutieren.

particular to the Southwest” (B/F: o.S.). Davon ausgehend untersucht *Borderlands* auf 200 Seiten die vielfältigen Räume hinsichtlich Geschlecht, Klasse und “Rasse” markierter Grenzexistenzen. Die thematische Entwicklung des ersten Teils bewegt sich gleichsam in Schlangenlinien durch die verschiedenen identitätskonstituierenden Räume und deren Überlagerungen – Mexiko-USA-*Borderlands*, Mann-Frau-*queer*, Spanisch-Englisch-*Chicano Spanish/Spanglish/Tex-Mex*, Geist-Körper-Seele – und mündet schließlich in den Essay “*La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness*”.

Im Anschluss an *Borderlands* gibt Anzaldúa 1990 die Anthologie *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color* heraus, die in Fortsetzung des Projekts *This Bridge* theoretische und künstlerische Beiträge von *Women of Color* bündelt. In Zusammenarbeit mit zwei Illustratorinnen veröffentlicht sie zwei Kinderbücher – *Friends from the Other Side/Amigos del otro Lado* (1993) und *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y La Llorona* (1995). Beide Publikationen vermitteln in zweisprachiger Form Geschichten aus dem mexikanisch-amerikanischen kulturellen Erbe. Verschiedene Aufsätze der Autorin in Anthologien und Sammelbänden widmen sich einer alternativen Praxis des wissenschaftlichen Schreibens – Schreibstrategien, die die Grenzen zwischen Wissenschaft und Literatur überschreiten.<sup>7</sup> Darüber hinaus erschien 2000 ein Band mit ausführlichen Interviews, die Anzaldúa zwischen 1982 und 1999 in verschiedenen Kontexten gegeben hat.<sup>8</sup>

Die 1952 in Whittier/Südkalifornien geborene Dichterin, Essayistin und Dramatikerin Cherríe Moraga, die sich selbst als Chicana/Latina *Lesbian of Color* bezeichnet, betrachtet sowohl ihr Schreiben als auch ihre Arbeit für die verschiedenen *Communities*, in denen sie sich verortet, als Formen des politischen Engagements. Als hellhäutige Tochter einer Mutter mit mexikanisch-amerikanischen Vorfahren und eines Vaters anglokanadischer Herkunft führt Moragas Bildungsweg zunächst eher aus dem Kontext der Chicano/as heraus. Nach einem B.A. in Englischer Literatur 1974 wird sie wie Anzaldúa Lehrerin an einem College. Ein Kurs für kreatives Schreiben bereitet den Weg für ihre Karriere als Autorin und 1977 geht auch Moraga nach San Francisco, um dort als Schriftstellerin zu leben. Erste Texte, Essays und Kurzgeschichten sowie Gedichte erscheinen in Anthologien und Zeitschriften. Sie erwirbt 1980 einen M.A. in *Creative Writing* (San Francisco State University). Ihre Abschlussarbeit ist das Projekt zu *This Bridge Called My Back*, das ein Jahr später unter Mitherausgabe von Gloria Anzaldúa bei

---

7 Siehe etwa Anzaldúa (1990b); Zu ihren Projekten, zu denen eine Dissertation im *History of Consciousness*-Programm der University of California Santa Cruz und ein Roman gehören, siehe das im Anhang zur zweiten Auflage von *Borderlands/La Frontera* abgedruckte Interview (Anzaldúa/Ikas 2000).

8 Dieser Band stellt nicht nur eine Fülle von biographischem Material zur Verfügung, sondern ist als Zeitzeugendokument für die Aufarbeitung der Geschichte der Chicano/a-Bewegungen von einigem Interesse. Die Interviews als elaborierte Texte der Autorin zu betrachten, in denen ‘Geschichten’ erzählt werden, Fakten, Ansichten, Wissen präsentiert und vermittelt werden, und diese zu den literarischen Texten in Beziehung zu setzen, ist ein lohnendes Projekt, das hier aber nicht weiter ausgeführt werden kann.

bei Kitchen Table/Women of Color Press – einem von Moraga mitbegründeten Verlag, – erscheint.<sup>9</sup> Die Arbeit an der Anthologie und die Suche nach einem Verlag dokumentieren eine Zeit intensivster Auseinandersetzung mit der feministischen Bewegung und Moragas Annäherung an politische Chicano/a Kontexte. Moraga, die dem akademischen Bereich eher kritisch gegenübersteht, lehrte Mitte der 1980er Jahre an der Universität in Berkeley im Bereich der *Chicana Studies*, verlagerte dann aber ihre Lehrtätigkeit zunehmend auf das kreative Schreiben und die Theaterarbeit innerhalb verschiedener *Community-Projekte* für Latinas und Chicanas. 1983 erscheint *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios*<sup>10</sup> als erste eigenständige Buchveröffentlichung Cherríe Moragas. Die in fünf Teile untergliederte Sammlung von Essays, Gedichten und kurzen Prosatexten erzählt auf 160 Seiten vom Coming-out der Protagonistin, das sich mit der Suche nach einer neuen Familie verbindet, die über die Grenzen der eigentlichen Familie hinaus eine Gemeinschaft von Chicanas und *Women of Color* umfasst.<sup>11</sup> Diese Suche und Positionierung vollzieht sich unter den Bedingungen eines Kriegszustandes, wie bereits der Titel ankündigt. Die Protagonistin auf der Suche nach einer Identität, die sie selbst erzählt, wählt die eigene Sexualität, deren Abweichen von der kulturell gesetzten Norm den Kriegszustand wesentlich bedingt, als Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit der eigenen Verortung. Die Stigmatisierung von Homosexualität sowohl in der mexikanischen als auch der anglo-amerikanischen patriarchalen Kultur und die existenzbedrohende Situation, die in einem feindlich gesonnenen Umfeld für das Leben dieser Sexualität entsteht, sind die Bedingungen dieser Auseinandersetzung. Ebenfalls 1983 erscheint die von Moraga mitherausgegebene Anthologie *Cuentos. Stories by Latinas* mit Erzählungen von US-Latina-Autorinnen. Zwischen 1986 und 1992 entstehen die dramatischen Texte *Giving up the Ghost* (1986), *Shadow of the Man* (1990) und *Heroes and Saints* (1992). Die Theatertexte nehmen einzelne Themen aus *Loving in the War Years* wieder auf und setzen die zuvor oftmals nur skizzierten Problemstellungen und Ideen szenisch um. *Giving up the Ghost* – ein von langen Monologen getragener Text über die homosexuelle Liebe zwischen zwei Chicanas und über den gewalttätigen Charakter heterosexueller Liebe – erschien erstmals 1986.<sup>12</sup> Auch *Shadow of a Man* – über die vielfältigen Beziehungskonstellationen der Chicano-Familie – erlebte verschiedene Aufführungsformen; die erste Veröffentlichung 1994 basiert auf der Uraufführung 1990 in San Francisco. Das Stück *Heroes and Saints* nimmt auf den großen Farmarbeiter-

- 
- 9 Eine zweisprachige Ausgabe von *This Bridge* gibt Moraga 1988 zusammen mit Ana Castillo und Norma Alarcón heraus.
- 10 Im Folgenden zitiere ich aus der Erstausgabe bei South End Press 1983 und verwende als Referenz im Text den Langtitel sowie den Kurztitel *Loving* im Wechsel. Für die Form des Kurzzitates verwende ich das Kürzel *LWY*.
- 11 Siehe dazu Yarbro-Bejarano (1991); zum Konzept der Familie und der *defamiliarization* siehe auch Romero (1993).
- 12 1994 folgte eine veränderte Fassung, die wesentlich durch die zweite Aufführung 1989 im *Theatre Rhinoceros* in San Francisco beeinflusst wurde.

Boycott von 1988 Bezug und wurde – 1992 in *El Teatro Misión* in San Francisco uraufgeführt – ebenfalls 1994 erstmals veröffentlicht.

*Loving in the War Years* steht auch in vieler Hinsicht in Verbindung mit dem 1993 erschienenen Band *The Last Generation*<sup>13</sup>. Nach zehn Jahren Theaterarbeit kündigt Moraga in der Einleitung die Rückkehr zum Essay an und begründet diesen Schritt mit der politischen Situation, die eine solche Reaktion erfordere. Im Unterschied zu *Loving in the War Years* fokussiert *The Last Generation* die Gemeinschaft, deren Auflösung und Verschwinden sich bereits im Titelbild der “letzten Generation” spiegelt und von der Aussageinstanz, einem weiblichen Ich, vorausgesehen wird. *The Last Generation* umfasst knapp 200 Seiten und ist ebenfalls in fünf Teile gegliedert, die durch eine Einleitung in verschiedenen diskursiven Traditionen situiert werden.<sup>14</sup> Während im ersten Teil “New Mexican Confession” die Notwendigkeit der (Wieder-)Aneignung verschiedener Orte durch das Aussagesubjekt verfolgt wird, nimmt der zweite Teil “War Cry” die Kriegsmetaphorik aus *Loving in the War Years* wieder auf, die sich auch hier auf die Verortung als Chicana/Latina, Lesbe und Autorin bezieht. Der Bezugsraum für die Selbstverständigung erweitert sich jedoch geographisch und konzeptuell in Richtung eines Panamerikanismus, ja eines nahezu globalen Denkens. Der dritte Teil “La fuerza femenina” entwickelt die Idee vom *Sexto Sol*, dem nach aztekischem Kalender anbrechenden sechsten Zeitalter, das von der Herrschaft der Mondgöttin – die das weibliche Prinzip repräsentiert – dominiert wird. Die ambivalente Verortung in verschiedenen Kulturen durch Hautfarbe und ethnische Zugehörigkeit und die daraus resultierende Notwendigkeit einer neuen Gemeinschaft werden im vierten Teil “The Breakdown of the Bicultural Mind” verhandelt. Der fünfte Teil “The Last Generation”, der mit dem Titel des gesamten Bandes die zuvor ausgelegten Fäden aufnimmt, knüpft an die historische Einordnung zu Beginn an und benennt den historischen Moment 1992 als Endpunkt einer 500-jährigen Entwicklung und zugleich als Ausgangspunkt für die Prophezeiung einer neuen Ära.

Nach *The Last Generation* folgt 1997 mit *Waiting in the Wings: portrait of a queer motherhood* wiederum ein von der Autorin selbst als Essay bezeichneter Text, der in Form eines Tagebuchs die Stationen der Mutterschaft des schreibenden Ich darstellt (vgl. Moraga 1997: 22). *Waiting in the Wings* setzt die in allen Texten Moragas geführte Auseinandersetzung mit dem Konzept *familia* fort und füllt es mit neuen Inhalten. Das Projekt lesbischer Mutterschaft, das in *The Last Generation* noch als Unmöglichkeit von Mutterschaft, also der eigenen biologischen Reproduktion postuliert wurde, wird in *Waiting in the Wings* in seiner Realisierung nachvollzogen, wobei der Text die Schwierigkeiten einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft und zugleich Elternschaft reflektiert. Mo-

13 Alle folgenden Zitate beziehen sich auf die Ausgabe bei South End Press 1993. Für den Verweis auf den Text führe ich das Kürzel *LG* ein.

14 Einige der Essays – “Art in América con Acento” (1990), “En busca de la fuerza femenina” (1991) sowie “Codex Xerí: El Momento Histórico” (1992) – sind zuvor bereits publiziert worden. Das Gedicht “New Mexican Confession” erschien 1989 in einer anderen Fassung in der Zeitschrift *Quarry West* 26: 111-113.

ragas *The Hungry Woman: A Mexican Medea*, parallel zur Arbeit an *The Last Generation* und *Waiting in the Wings* entstanden und 1995 erstmals auf die Bühne gebracht, erschien in Druckversion 2000 in einer Anthologie zu Latino/a-Theater und Performance. Auch dieser Exkurs in das Medium des Theaters nimmt die bereits in den vorherigen Publikationen artikulierten Themenkreise wie etwa die Kritik am kulturellen Nationalismus aus der Queer-Perspektive wieder auf und verbindet die klassische Form der griechischen Tragödie mit Elementen der präkolumbischen und Chicana/o-Kultur. Zusammen mit *Heart of the Earth: A Popul Vuh Story*, einer réécriture des Maya-Schöpfungsmyschos, erschien es 2001 nochmals in einer eigenständigen Publikation.

## 1.2 Rezeptionen zwischen “celebration” und “academic erasure”

Zunächst vornehmlich in den *Chicana Studies*, den *Ethnic Minority Studies* und den *Women’s Studies* besprochen, fanden *Loving in the War Years* und *Borderlands/La Frontera* als identitätsstiftende, grenzüberschreitende avantgardistische Texte Beachtung. Sie wurden als Texte rezipiert, die einer dreifachen Marginalisierung<sup>15</sup> Stimme verleihen, einen “counterdiscourse” entwerfen und sich einfachen Zuordnungsrastern entziehen. Die Veröffentlichungen sowohl von *This Bridge Called My Back* als auch von *Loving in the War Years* und *Borderlands/La Frontera* wurde von KritikerInnen aus den oben genannten Bereichen als “timely and important”<sup>16</sup> angesehen. “Courageous”, “groundbreaking” und “taboo-breaking” (Yarbro-Bejarano 1986: 113) sind wiederholt zu lesende Charakteristika, die den Texten in diesen Studien zugeschrieben werden. Wie die Rezeption innerhalb der *Chicano Studies* traditioneller Provenienz – gekennzeichnet durch Nichtbeachtung bzw. Kritik<sup>17</sup> – belegt, bezog sich der enthusiastisch konstatierte Tabu-

---

15 Unter dem Stichwort der Zwei- und Dreifachdiskriminierung nichtweißer Frauen (die Soziologin Margarita Melville prägt den Begriff *Twice a minority* in ihrem gleichnamigen Buch über die soziale Lage der Chicanas) werden die Texte als Bruch mit dem Schweigen, als “giving voice” über die vergeschlechtlichte sowie hinsichtlich “Rasse” und Sexualität außerhalb von Heteronormativität markierte Existenz rezipiert.

16 Nach Saporta Sternbach (1989) rückt *Loving in the War Years* zudem in die Nähe der Testimonialliteratur: “[T]he book itself becomes a kind of sacrificial offering, thereby aligning it with other Latin American testimonial texts whose purposes are to counteract or to give voice to a certain historical circumstance by the act of writing” (51). Diese Lesart setzt sich bis in die 1990er Jahre fort. Alvina Quintana (1996: 138) liest *Loving in the War Years* und *Borderlands/La Frontera* als “experimental” genauso wie “experiential”. *This Bridge* charakterisiert sie als “blueprint for self-development” (ebd.: 139).

17 Yvonne Yarbro-Bejarano (1994: 15) spricht von kritischen Stimmen, die den Umgang mit der Coatlicue-Figur in Anzaldúas Text ebenso bemängeln wie die Darstellung von Chicana-Identität als “spectacle of the painful splits that constitute Chicanas’ multiple positionings for the voyeuristic delectation of European American readers”. Diese Kritik an Moragas und Anzaldúas Texten wird allerdings nicht öffentlich artikuliert. Die Leerstelle, die sich aus der Nichtbeachtung der Texte ergibt, gewinnt in diesem Zusammenhang an Aussagekraft.

bruch – so etwa in Bezug auf weibliche Sexualität und Homosexualität – auf Tabus innerhalb der Chicano-Gemeinschaft.

Die Besonderheit eines Teils der Rezeption lag und liegt im Bereich der *Chicana/o Studies* sowie der *Women of Color Studies* darin, dass sie über die wissenschaftliche Rezeption hinaus als nichtfiktionale, Erfahrung abbildende und "stark handlungsleitende" Texte aufgenommen wurden. Es wurde in ihnen ein Potential gesehen, alternative Identitäten als Gegenentwürfe zu verfügbaren Identitätsrastern zu entwerfen und darüber hinaus zugleich Kritik am Identitätskonzept generell zu üben.

By giving voice to such experiences, each according to her style, the editors and contributors believed they were developing a theory of subjectivity and culture that would demonstrate the considerable *difference* between them and Anglo-American women, as well as between Anglo-European men and men of their culture. (Alarcón 1991: 228; Hervorhebung AB)

Das Augenmerk dieser Rezeption richtete sich daher auch auf die Umsetzung einer geliebten Erfahrung in eine Theorie – "theory in the flesh" (Yarbro-Bejarano 1994: 6), die die von Differenz geprägte Erfahrung vieler Chicanas und anderer nichtweißer Frauen besser zu integrieren verstand. Beispielhaft für die Rezeption innerhalb der *Chicana/Latina Studies* ist die folgende Lesart von Lourdes Torres, die Anzaldúas und Moragas Texte als revolutionär und subversiv klassifiziert:

These collections [unter anderem *LWY* und *B/F*, AB] are both revolutionary and subversive at many levels. They challenge traditional notions about the genre of 'autobiography' through their form and their content. They subvert both Anglo and Latino patriarchal definitions of culture. They undermine linguistic norms using a mixture of English, Spanish, and Spanglish. All address the question of the politics of multiple identities from a position which seeks to integrate ethnicity, class, gender, sexuality, and language. The [...] texts appropriate a new space for Latinas [...] they theorize a politics from which to forge the survival of Latinas and other women of color. (Torres 1991: 272)

"Both revolutionary and subversive" suggeriert auch: radikal anders. "Differenz" ist hier der Fokus einer Rezeption, die die Texte als längst überfällige Kritik an einem als universell angenommenen Subjekt des weißen Feminismus sowie eines hinsichtlich Geschlecht und Sexualität nicht differenzierten Minderheitendiskurses las und liest. Die Erfahrungen nichtweißer Frauen – "[a]s Latinas in the U.S., our experience is *different* [from that of white people]"<sup>18</sup> – werden in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Wurde diese Differenz als zentrale Aussage der Texte konstatiert, so blieb die Analyse textinterner Mechanismen häufig an der Oberfläche. Der Nachweis, inwieweit die konstatierte Subversivität über formale Funktionsmechanismen der Texte hergestellt wurde und inwieweit der Umgang mit literarischen Mitteln als innovativ bzw. subversiv einzustufen ist, stand zu Beginn nicht im Vordergrund der Analysen. Eine Differenz im oben formulierten Sinne zieht Brüche mit der Tradition nach sich. Es ging um die Betonung

---

18 Gómez/Moraga/Romo-Carmona (1983: x [zit. in Saldívar-Hull 1991: 207]; Einschub und Hervorhebung AB).

der Differenz, nicht um die Herstellung von Kontinuitäten – zumindest nicht bezüglich eines euro-amerikanischen Kanons. Es sollte vielmehr ein eigener Kanon etabliert werden, für den das Rückverfolgen einer euro-amerikanischen Tradition als kontraproduktiv angesehen wurde. Sah Norma Alarcón<sup>19</sup> (1985) die Ursache hierfür noch in den durch Sprach- und Bildungsbarrieren beschränkten Zugangsbedingungen der Chicana-Autorinnen der ersten Generation zu möglichen Traditionslinien weiblichen Schreibens (wie z.B. den spanischsprachigen Traditionen schreibender Frauen), so stellte Sonia Saldívar-Hull<sup>20</sup> (1991) die Produktivität einer solchen Traditionssuche grundlegend in Frage. Alarcón identifiziert in den Texten der Chicana-Autorinnen einen Gestus der Selbststilisierung als “first generation writers [...] emerged from a long line of illiterates” (Alarcón 1985: 90):

Ultimately we are speaking about the birth of a written record of women who could not easily lay claim to a past literature of their own. Previous writings by women who may be claimed as Chicanas by literary historians have, unfortunately, been of little or no account to the contemporary group I speak of. Their work has not been accessible to them [...]. The current writer by dint of historical circumstance often writes in English, and traces her economic background to the working class [...]. (Alarcón 1985: 85f.)

Als Ergebnis dieser Umstände – der ungleich schwereren Zugangsbedingungen zu Bildung, Macht, Selbstrepräsentation – sieht Alarcón (1985: 86) die bereits konstatierte Vorgehensweise: “Chicanas are inventing a literature, a feminism, and a cultural identity of their own.” In dem Aufsatz “Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics”, den Sonia Saldívar-Hull zu Texten von Chicanas verfasste, stellt die Autorin nun eine Opposition her zwischen der Traditionssuche des Anglo-Feminismus in der feministischen literaturwissenschaftlichen Praxis von Elaine Showalter (1985) und dem Anliegen der ersten Anthologie von Erzählungen von US-Latina-Autorinnen:

[W]hile Showalter’s model insists that the first stage of feminist criticism looks back to find a literary tradition, the collaborators of *Cuentos* believe that in order to forge a new affiliation among working-class people of color in the United States who share a kinship of exploitation, looking to a romanticized past is a luxury in which we cannot indulge. (Saldívar-Hull 1991: 207)

Die Suche nach einer literarischen Tradition, genauer nach literarischen “Müttern”, sei aus der Perspektive von “working-class people of color” (ebd.) als nicht relevant zu verwerfen. Entgegen einer literarischen Traditionssuche macht Saldívar-Hull die Differenz der über die Texte vermittelten Erfahrungen stark mit dem Ziel, eine neue Gemeinschaft herzustellen. So berechtigt die Kritik an einer feministischen literaturkritischen Praxis

---

19 Alarcón, eine der breit rezipierten Chicana-Kritikerinnen, lehrt als Professorin am *Ethnic Studies Department* an der University of California Berkeley und hat unter anderem den Verlag *Third Woman* ins Leben gerufen, der sich der Publikation von Texten aus dem Bereich der *Women of Color* widmet.

20 Die Chicana-Kritikerin Saldívar-Hull ist Associate Professor of English an der University of California Los Angeles.

sein mag, die sich vornehmlich damit beschäftigt, schreibende Frauen einer feministischen Tradition zuzuordnen und eine solche damit zu etablieren, so unangemessen erscheint es, die weit über diese spezifische Praxis hinausgehende Suche nach literarischen Traditionen generell zu verwerfen. In Opposition zu Showalters literarischem und literaturkritischem Modell stellt Saldívar-Hull nicht nur die Herausgeberinnen und Autorinnen der Anthologie *Cuentos* mit Texten von US-Latinas, sondern auch sich selbst als Literaturkritikerin, wenn sie schreibt: "looking to a romanticized past is a luxury in which we cannot indulge" (ebd.; Hervorhebung AB). Hier wird auch die Lektürepraxis, die Praxis der Literaturkritikerin ebenso wie die der Autorinnen, zum umkämpften Terrain. Eine solche Herangehensweise verstellt freilich grundsätzlich die Chance, in den Texten angelegte (intertextuelle) Verweise auf mögliche Traditionslinien herauszuarbeiten, die sie als "Vernetzungswerk" präsentieren und den Gestus der Differenz genauer beleuchten.

Im Unterschied dazu ist die Rezeption von Anzaldúas und Moragas Texten außerhalb der Chicana/o-Studien sowie anderer ethnischer Minderheitenstudien, wie oben bereits angedeutet wurde, vor allem dominiert von wenigen Symbolfiguren, die dekontextualisiert eine außerordentliche Karriere gemacht haben. Die geradezu inflationären Bilder der Grenze und Grenzgebiete bzw. der Grenzüberschreitung gehören inzwischen zum Kanon kritischer Begrifflichkeit und sind darüber hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. Zudem bieten die in den Texten gestalteten verschränkten Identitäten in Gestalt der Figuren der *Mestiza* und *Malinche* einen Anknüpfungspunkt für eine poststrukturalistische Kritik am (feministischen) Subjektbegriff, wie sie unter anderem in den *Queer Studies* an die Kategorie "Frau" herangetragen wird. Ein erheblicher Teil des Interesses an Moragas und Anzaldúas Texten erwächst daraus, dass sie Tendenzen auf- bzw. vorwegnahmen, die mittlerweile Bestandteil einer globalen Reformulierung von Kulturverständnis und Identität sind. Daraus ließe sich schließen, dass *Borderlands/La Frontera*, aber auch *Loving in the War Years* als theoretischer Beitrag zu einer solchen Diskussion gelesen werden. Schaut man sich die Zitierpraxis, der die Texte unterzogen werden, jedoch genauer an, so ist festzustellen, dass dies nicht der Fall ist. Bereits in Bezug auf die von Moraga und Anzaldúa gemeinsam herausgegebene Anthologie *This Bridge* konstatiert Alarcón (1990) eine problematische Zitierpraxis mit der Tendenz "to appropriate it [the text], cite it as an instance of difference between women and proceed to negate that difference by subsuming women of color into the unitary category of woman/women" (31). Yvonne Yarbro-Bejarano widmet den ersten Teil ihres Aufsatzes "Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies, 'Difference', and the Non-Unitary Subject" (1994) strittigen Fragen bezüglich der Resonanz des Textes bei seinen LeserInnen. Aus der enthusiastischen Aufnahme durch "weiße Feministinnen" resultieren der Autorin zufolge zwei problematische Rezeptionsbereiche: zum einen die Isolierung solcher Texte wie *Borderlands/La Frontera* von ihrem Entstehungskontext und zum anderen die Universalisierung der Theorie des *Mestiza*- oder Grenz-Bewusstseins (Yarbro-Bejarano 1994: 7f.).<sup>21</sup>

21 Für Yarbro-Bejarano (1994: 6) ergibt sich die theoretische Schwierigkeit, "a relational theory of difference" zu entwerfen. Es gelte, ein neues Paradigma zu entwickeln und dafür die Texte von Anzaldúa und Moraga als theoretische zu lesen.

Die Rezeption durch feministische Theoretikerinnen wie Judith Butler und Donna Haraway kann als Beispiel für die Ambivalenz eines solchen Umgangs mit den Texten dienen. In *Bodies that matter* (1993) liest Judith Butler Anzaldúas in *Borderlands* geprägtes Symbol der *crossroads* als Ausdruck der von ihr vertretenen Theorie, die besagt, dass das Subjekt als Pluralität von ausnahmslos miteinander verfügbaren Identifizierungen zu verstehen sei:

The temporal structure of such a subject is chiasmatic in this sense: in the place of a substantial or self-determining “subject,” this juncture of discursive demands is something like a “crossroads,” to use Gloria Anzaldúa’s phrase, a crossroads of cultural and political discursive forces, which she herself claims cannot be understood through the notion of the “subject.”<sup>22</sup> There is no subject prior to its constructions, and neither is the subject determined by those constructions; it is always the nexus, the non-space of cultural collision [...] It is the space of this ambivalence which opens up the possibility of a reworking of the very terms by which subjectivation proceeds – and fails to proceed. (Butler 1993: 124)

Im zitierten Text verweist Butler in der Endnote 2 auf das siebte Kapitel des ersten Teils von *Borderlands/La Frontera*; Anzaldúas Text selbst gelangt nur als Paratext über diese Endnote in Butlers Text. Dort heißt es:

Gloria Anzaldúa writes, “that focal point or fulcrum, that juncture where the mestiza stands, is where phenomena tend to collide” (p.79) and, later, “the work of mestiza consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner,” “La conciencia de la mestiza,” *Borderlands/La Frontera*, p.80. (Butler 1993: 270)

Der Aspekt der Unabgeschlossenheit des Prozesses der Identifizierung ist in Butlers Text stärker präsent als in Anzaldúas, denn bei letzterer ist der “point of fulcrum” auch der Ort, an dem “the possibility of uniting all that is separate occurs” (*B/F*: 79). Im zitierten Textausschnitt aus *Borderlands* ist das gewaltsame Aufeinandertreffen der diskursiven Kräfte in der Mestiza zudem zentral, und eben diese Zentralität der schmerzhaften und gewaltbeladenen Dimension der Verschränkungsprozesse geht in Butlers Text verloren.

Donna Haraway verweist in ihrem *Cyborg Manifesto* (1985)<sup>22</sup> auf die Figur der Malinche sowie die Textpraxis Cherríe Moragas, die sie als Ausführung und Realisierung ihres hybriden Konzepts der Cyborg – “resolutely committed to partiality, irony, intimacy, and perversity” (Haraway 1991: 151) – liest:

‘[W]omen of colour’ might be understood as a cyborg identity [...]. (Ebd: 174)  
Moraga’s writing, her superb literacy, is presented in her poetry as the same kind of violation as Malinche’s mastery of the conqueror’s language – a violation, an illegitimate production, that allows survival. Moraga’s language is not “whole”; it is self-consciously spliced, a chimera of English and Spanish, both conqueror’s languages. But it is this chimeric monster, without claim to an original language before violation, that crafts the erotic, competent potent identities of women of colour. [...] Stripped of identity, the bastard race teaches about the power of the margins and the importance of a mother like Malinche. Women of colour have transformed her from the evil mother of masculinist fear into the originally literate mother who teaches survival. (Ebd: 175f.)

---

22 Im Folgenden zitiere ich aus der Ausgabe von 1991.

Haraway stellt auf der Suche nach subversiven Strategien und nichtessentiellen Identitäten *Cyborg* und *Malinche* nebeneinander. In der kulturellen Gewalt, die in Malinche – der Figur der indigenen Geliebten und Übersetzerin des spanischen Eroberers, vergewaltigte Mutter der Mestizen – gebündelt ist, sieht Haraway Parallelen zur textuellen Praxis der Chicana-Autorin Cherríe Moraga. Wie Malinche zwischen den Sprachen und Kulturen übersetzt, so gehe Moraga mit Sprache um – illegitim, ohne Unschuld.

In beiden Fällen handelt es sich um in der feministischen Theoriebildung und darüber hinaus breit rezipierte und diskutierte, einflussreiche Texte. Die Rezeption durch Butler und Haraway hat *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years* in der feministischen epistemologischen Gemeinschaft (vor allem in den europäischen Frauen- und Geschlechterstudien, den *Queer Studies* und zum Teil auch in den traditionellen Fächern) einen Bekanntheitsgrad verschafft, den sie ohne diese Rezeptionskanäle nicht erlangt hätten.<sup>23</sup> Trotzdem erscheint diese Rezeptionsbewegung durchaus ambivalent, denn zwei problematische Rezeptionsprozesse, die über intertextuelle Beziehungen verfolgt werden können, treten hier meines Erachtens in Aktion. Die aufgeführten Textpassagen entnehmen den Bezugstexten jeweils eine Figur – erstere die Figur der *crossroads* im Zusammenhang mit dem *mestiza consciousness*, letztere die Figur der Malinche – und fokalisieren hierauf die Rezeption. Dabei, und das ist keinesfalls nur für das vorliegende Beispiel intertextueller Rezeptionsbeziehungen spezifisch, entsteht notwendigerweise eine mehr oder minder schwerwiegende Asymmetrie zwischen dem nur fragmentarisch zitierten Bezugstext und dem den Bezug herstellenden Text.<sup>24</sup> Es entsteht eine synekdochische Beziehung zum Bezugstext, die andere, ebenfalls im Bezugstext präsen- te, möglicherweise ambivalente oder gar gegenläufige Tendenzen vernachlässigt und damit auslöscht. Die *crossroads* und die Malinche (ebenso wie das *New Mestiza Consciousness* bzw. die Grenzmetaphorik, die einen hohen Grad an Plastizität erlangen) bergen als partes pro toto die Tendenz in sich, die Komplexität des gesamten literarischen Textes zu reduzieren. Paula Moya (1997: 142) wirft Haraway einen unspezifischen Umgang mit der Figur der Malinche vor, der die historische Dimension der Figur vernachlässige und von dem "schmerzhaft[e] Vermächtnis des Malinchemythos" abstrahiere. Muss man in Bezug auf die Lektüren von Butler und Haraway also von einer Enteignung der Bilder sprechen?

Die Frage nach der Aneignung lässt sich in folgende Richtung zuspitzen: Würde die Argumentation Butlers oder auch Haraways überhaupt noch funktionieren, wenn es sich bei der hergestellten intertextuellen Beziehung nicht um eine asymmetrische handelte und stattdessen der gesamte Bezugstext zum Intertext würde? Das heißt, handelt es sich bei dieser Reduktion um ein unvermeidliches Ergebnis von intertextuellen Beziehungen

23 Darauf verweist die Politikwissenschaftlerin Anja Overdiek in ihrer Dissertation *Geschlecht an der Grenze zwischen Erfahrung und Wissenschaft. Die US-Frauenbewegung als epistemologische Gemeinschaft und ihre Unübersetzbarkeit in die deutsche Politikwissenschaft* (1998). Ein Kapitel dieser Arbeit widmet sich Rezeptionsmechanismen und untersucht die Rezeptionshäufigkeit der Texte von *Women of Color* in feministischen Kontexten.

24 Vgl. zu dieser Spezifik der intertextuellen Beziehungen auch Ette (1985).

oder um einen für die Argumentation notwendigen Vorgang? Meine These ist, dass letzteres der Fall ist, da in beiden Fällen der Integration<sup>25</sup> die in den Bezugstexten angelegten Argumentationsstränge – das Begehren nach Ganzheitlichkeit in Anzaldúas Text sowie die historische Dimension der Malinche-Figur in Moragas Text – der Argumentationslinie sowohl von Butler als auch von Haraway entgegengewirkt hätten. Aus dieser Perspektive wird einmal mehr deutlich, dass es einer detaillierten Analyse der Texte Anzaldúas und Moragas bedarf, da die gängige Rezeption der Texte über Butlers *Bodies that matter* und Haraways *Cyborg Manifesto* eine durchaus ambivalente, weil stark reduzierte Sichtweise auf diese produziert. Aus der Perspektive einer Minderheitenkultur bzw. -literatur ist die Aneignung von Elementen der eigenen Kultur durch den Mainstream gängige Praxis. Auf eine durchaus folgenreiche Konsequenz dieses Beziehungsgeflechts verweist Chela Sandoval<sup>26</sup>: Diese Art und Weise der Rezeption verhindere beispielsweise die Wahrnehmung eines eigenständigen theoretischen Feldes des *Women of Color*-Diskurses. Die Lektüre von *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years* als theoretische Beiträge zu einer “theory in the flesh” (Yarbro-Bejarano 1994: 6) – wie sie Alarcón, Yarbro-Bejarano<sup>27</sup> und Sandoval selbst praktizieren – stellt dagegen den Versuch dar, dieses eigenständige theoretische Feld zu etablieren.<sup>28</sup>

Ein weiteres Moment läuft der Rezeption der Texte als eigenständige Theoriebildung in den oben aufgeführten Textausschnitten Butlers und Haraways zuwider. *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years* werden weniger als philosophische Texte, denn als literarische bzw. mit einer ästhetischen Funktion versehene Texte rezipiert. Der prekäre Status zwischen Theorie und Literatur, ihre ambivalente Position in Bezug auf eindeutige Zuordnungen hinsichtlich der Darstellungsmodi erschwert die Rezeption in einem Wissenschaftsfeld wie der Philosophie, während sowohl Butlers Text *Bodies that matter* als auch Haraways *Cyborg Manifesto* dem wissenschaftlichen Duktus, der traditionellen Darstellungsform im philosophischen Diskurs folgen und dort eher wahrgenommen werden. Im Prozess der Rezeption von *Borderlands* und *Loving in the War Years*, der über die Arbeiten von Butler und Haraway erfolgt, spielen Erstere daher eher

- 
- 25 Die weniger wohlwollende Bezeichnung für diesen Integrationsprozess wäre Vereinnahmung. Von Vereinnahmung wird im ethnischen Minderheitendiskurs vor allem im Zusammenhang mit machtanalytischen Überlegungen hinsichtlich des Zugangs zu Bildung, Selbstpräsentation etc. gesprochen.
- 26 Sandoval ist Assistant Professor für Cultural Theory an der University of California Santa Barbara.
- 27 Yarbro-Bejarano ist Professorin an der Stanford-University am Fachbereich Spanisch und Portugiesisch.
- 28 Ende der 1990er Jahre gibt es durchaus eine – wenn auch marginale – Praxis, Anzaldúas Text als Theorie zu lesen. Sandoval (1998) liest Anzaldúas Konzepte als modellbildend; Espinoza (1998: 46) bezeichnet Anzaldúa als “teorista”; Saldívar-Hull (2000) und Libretti (1998) nutzen *Borderlands* und *Loving in the War Years* als Analysewerkzeug für die Lektüre literarischer Texte; Browdy (1998: 245) liest Anzaldúa und Lorde als “queer feminists *avant-la-lettre*”.

die Rolle der Illustration der in letzteren entwickelten Theorien.<sup>29</sup> Die Bedingungen für die Positionierung eines Textes innerhalb des literarischen Feldes bzw. in wissenschaftlichen Feldern wie der Philosophie sind für die Rezeption der Texte in verschiedenen epistemologischen Gemeinschaften von Bedeutung.

Aus der bisherigen Darstellung gehen zwei unterschiedliche Rezeptionslinien hervor, die sich anhand von Anzaldúas Text exemplarisch veranschaulichen lassen. Er wird zum einen im Kontext des Drittweltfeminismus zu einer Art Gründungstext, als philosophischer Text stellvertretend für einen *Women of Color*-Feminismus gelesen. Zum anderen isoliert eine selektive Lektüre Denkfiguren wie das *New Mestiza Consciousness* und die *Borderlands* und inkorporiert diese pars pro toto aus Anzaldúas Text in fremde Zusammenhänge.<sup>30</sup> Beide Rezeptionsansätze, so wurde deutlich, erfassen nur einen Teil dessen, was die Komplexität der Texte von Anzaldúa und Moraga ausmacht. Yarbrow-Bejaranos Aufforderung an eine Leserschaft außerhalb der *Chicana/o Studies* kann angesichts der in diesem Abschnitt festgestellten Leerstellen für jegliche Lektüre als Orientierung dienen: "Contextualizing the book [...] rather than reading it in a vacuum, helps avoid the temptation to pedestalize or even fetishize *Borderlands* as the invention of one unique individual." (Yarbrow-Bejarano 1994: 9)

Es stellt sich mithin die Frage nach einer integrativen Lesart der verschiedenen Kontexte. Eine Praxis, die ihre Aufmerksamkeit auf das "Wie" der Gestaltung der in der ersten Rezeptionswelle proklamierten Brüche richtet, existiert in Ansätzen. Einer gleich-

---

29 Gerard Genette beschäftigt sich in *Fiction et Diction* (1991) mit der zentralen Frage der Literaturwissenschaft, wann ein Text Literatur ist. Gerade in Bezug auf nicht-fiktionale Prosaliteratur (darunter fasst er Geschichtsschreibung, Essay und Autobiographie), die sowohl eine ästhetische als auch eine pragmatische (didaktische, polemische, primär auf die Vermittlung eines Inhalts ausgerichtete) Funktion erlangen kann, hält Genette fest, dass sich beide Funktionen gegenseitig auszuschließen scheinen. Im Zuge einer Tendenz zur ästhetischen Vereinnahmung ist es laut Genette (1991: 29) "plus facile à un texte d'entrer dans le champ littéraire que d'en sortir". Trotz der durchaus problematischen Aufteilung in Form und Inhalt ergibt sich für den hier verhandelten Sachverhalt der Rezeption der Texte von Anzaldúa und Moraga ein interessanter Aspekt.

30 Anzaldúas eigenes Verständnis von "Doing Theory" kommt in dem 1990 von ihr herausgegebenen Reader *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras* zum Ausdruck. Das siebte und letzte Kapitel ist mit "'Doing' Theory in Other Modes of Consciousness" überschrieben und formuliert bereits im Titel den Anspruch, auf eine andere als die traditionelle Art und Weise Wissenschaft zu "machen". Die Beiträge, die Anzaldúa hier versammelt, können als Manifeste einer solchen alternativen Theoriebildung des *Women of Color*-Feminismus gelten. An die vorletzte Stelle der Beiträge zu diesem Kapitel stellt Anzaldúa den siebten Essay aus *Borderlands/La Frontera* "Towards a new mestiza consciousness". Anzaldúa selbst behandelt diesen Essay aus *Borderlands* als einen eigenständigen Text, indem sie ihn aus dem Textverband von *Borderlands* herauslöst. Seitdem ist "La consciencia de la mestiza" in unzähligen Anthologien erschienen. Zu der zuvor geschilderten Rezeptionspraxis von Butler und Haraway besteht jedoch schon darin ein wesentlicher Unterschied, dass eine Kontextualisierung durch den Abdruck des gesamten Kapitels immer noch gegeben ist. Es wäre sicherlich interessant, diese Veröffentlichungspraxis weiter zu verfolgen, im Rahmen dieser Arbeit kann das allerdings nicht geleistet werden.

sam dritten Phase der Rezeption<sup>31</sup>, wie ich die von Yarbro-Bejarano geforderte integrative Lesart in Reaktion auf die zweite dargelegte Praxis der Herauslösung einzelner Metaphern bezeichnen möchte, lassen sich Norma Alarcóns und Yvonne Yarbro-Bejaranos Analysen zuordnen. Yvonne Yarbro-Bejarano selbst untersucht De- und Rekonstruktion des lesbischen Körpers in *Loving in the War Years*. Leslie Bow (1991) analysiert *Loving in the War Years* im Hinblick auf eine *écriture féminine* und Lora Romero (1993) diskutiert das ambivalente Verhältnis zwischen Gemeinschaft und "Minority Intellectuals" am Beispiel von Moragas Text.

Die Rezeption von *Borderlands* und *Loving in the War Years* im Kontext einer Revision des Konzepts von Autobiographie vertreten Smith (1991), Gilmore (1994a) und Grewal (1994). Leigh Gilmore liest die subversiven Strategien einer *Guerilla Autobiographics* in der in *Loving in the War Years* eingeführten Kriegsmetaphorik sowie in der Art und Weise, wie das autobiographische Subjekt in den Gedichten konstituiert wird. Während Sidonie Smith *Borderlands* als autobiographisches Manifest rezipiert, diskutiert Inderpal Grewal die Verbindung postkolonialer Subjektpositionen mit denen der *Women of Color*. Die zwei vorliegenden Monographien von Keating (1996) und Premo Steele (2000) unternehmen eine Analyse von Anzaldúas Text im Vergleich zu jeweils zwei anderen Autorinnen. Keating (1996) untersucht Texte von Paula Gunn Allen, Audre Lorde und Gloria Anzaldúa unter dem Stichwort "self-invention" und "women writing". Sie stellt *Borderlands* vornehmlich in eine Tradition einer *écriture féminine* im Sinne von Hélène Cixous und bezeichnet Anzaldúas Schreiben als *mestizaje écriture*. Premo Steele (2000: 1) liest die Gedichte in *Borderlands* als "poetry of witness" in einer Traditionslinie mit Anne Sexton und Audre Lorde. Vor dem Hintergrund einer psychoanalytischen Theorie zur Traumabewältigung versteht sich Steeles Lektüre der traumatischen Aspekte der "Grenze" in den Gedichten als ein Gegenpol zur überwiegend positiven Lesart des "living on borders" (ebd.: 5). Zeugnis von traumatischen Erfahrungen abzulegen, erachtet Premo Steele als wichtige kulturelle Praxis. Der Anspruch der Autorin, *Borderlands* als Literatur zu lesen, den ich mit ihr teile, kann aber meines Erachtens nicht vollständig eingelöst werden, denn mit der vorgenommenen Gleichsetzung von Autorin und Textsubjekt unterlässt es Premo Steele, das komplexe Verhältnis dieser beiden Instanzen zu hinterfragen. Positiv hervorgehoben sei, dass es sich um die bisher einzige Studie handelt, die sich ausschließlich der Poesie in *Borderlands* widmet. Die bislang einzige Monographie zu *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years* stammt von Alvina Quintana (1996). Diese vergleichende Analyse ordnet die Texte vornehmlich in einen *Women of Color*-Kontext ein.

In einer Reihe von kürzeren Aufsätzen ist seit 1997 vor allem *Borderlands* in verschiedenen diskursiven Kontexten verortet worden. Als "queer theor[y] avant-la-lettre" lesen Jennifer Browdy de Hernández (1998: 245) und Ian Barnard (1997) *Borderlands/La Frontera*. Während erstere die Figur des "lesbian sublime" in der Beziehung

---

31 Diese unterschiedlichen Phasen verstehe ich eher als Rezeptionstendenzen, die sich zeitlich durchaus überlagern können, aber in ihrer Ausrichtung einen unterschiedlichen Umgang mit den Texten an den Tag legen.

zwischen Textsubjekt und der Göttin Coatlicue verwirklicht sieht, untersucht letzterer die konstitutive Funktion des Konzeptes "queer" in Anzaldúas Text. Die gegenläufigen Bewegungen des Textes dienen Barnard als Hinweis auf die Unabschließbarkeit der Lektüre eines jeglichen Textes.

Was jedoch bisher nicht geleistet wurde, ist eine ausführlichere diskursanalytische Untersuchung, die – ausgehend von dem intertextuellen Rahmen, den die Texte als beziehungsreiches Verweisgeflecht aufbauen – herausarbeitet, wie sich Anzaldúas und Moragas Texte in verschiedene literarische und wissenschaftliche Diskurse einschreiben. Dies wurde für *Borderlands/La Frontera* ausschnittsweise, für *Loving in the War Years* in Ansätzen und für *The Last Generation* gar nicht unternommen. Erste Ansätze bietet Yarbro-Bejaranos neueste Studie *The Wounded Heart* (2001), die neben älteren Aufsätzen zu *Loving in the War Years*, den frühen Theatertexten und *Waiting in the Wings* ein Kapitel zu *The Last Generation* enthält.

### 1.3 Autorisierende Diskurse und Intertextualität

Ausgehend von Yarbro-Bejaranos oben zitierter Forderung, die Chicana-Texte im Zusammenhang ihrer jeweiligen Kontexte zu lesen, statt sie aus diesen herauszulösen, orientiert sich meine Lektüre von *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und *The Last Generation* in zweierlei Hinsicht: zum einen vor dem Hintergrund soziopolitischer und soziokultureller Kontexte und zum anderen an den von den Texten selbst hergestellten intertextuellen Verweisen, die diese in verschiedenen Diskurstraditionen verorten.

Eine diskursanalytische Untersuchung schafft die Voraussetzungen dafür, der historischen Einordnung sowie den soziopolitischen und literarhistorischen Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen der Texte nachzugehen. Dabei handelt es sich um die Herstellung von Bezügen zwischen individuellen Texten und diskursiven Partialsystemen, "überindividuelle[n], d.h. gruppen- und zeitspezifische[n] Voraussetzungen für Text- (und Denk-)Konfigurationen" (Ette 1992: 19), die Michel Foucault historische Apriori nennt.<sup>32</sup> Es gilt, diskursive Rahmenbedingungen zu erforschen, die die Texte wesentlich bedingen und bestimmen, um auf diese Weise Aussagen über die Texte selbst zu erhalten. Die Texte der Autorinnen, so meine These, greifen auf disziplinierende, machtgeladene Diskurse und Genretraditionen mit ihren individualisierenden und normalisierenden Mechanismen (Foucault) zurück, um Identität und Autorschaft zu autorisieren. Strategien der Autorisierung sind in diesem Zusammenhang Strategien, mit Hilfe derer ein

---

32 Als historische Apriori bezeichnet Foucault in *L'archéologie du savoir* (1969) die Ausführungs- bzw. Realitätsbedingungen für Aussagen, ihre Möglichkeits- und Notwendigkeitsbedingungen. "Il ne s'agit pas de retrouver ce qui pourrait rendre légitime une assertion, mais de libérer les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent. [...] [C]et a priori doit rendre compte [...] du fait que le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire, et une histoire spécifique [...]" (Foucault 1969: 167f.).

Text erfolgreich Authentizität in Verbindung mit einer autorisierenden Stimme erzeugt und damit Wahrheitseffekte erzielt. Der Anspruch auf Wahrheit und Authentizität ergibt sich sowohl aus der Spezifik der Identitätsdiskussion als auch aus jener der identitätsautorisierenden Autobiographie als referentiellem Genre.

Zu fragen ist, ob die Diskurse unterschiedliches Potential besitzen, um (autobiographische) Identität über Authentizitätseffekte zu autorisieren. Dies lässt sich bejahen, wenn beispielsweise Gilmore (1994a) argumentiert, dass die Autobiographie ihre soziale Autorität aus der Beziehung zu kulturell dominanten Wahrheitsdiskursen und bestimmten Praxen derselben beziehe und nicht, wie oft behauptet, von der privilegierten Beziehung der Autobiographie zum "real life". Von Bedeutung ist es in diesem Zusammenhang, wie die jeweils aufgerufenen Diskurse in den zu rekonstruierenden Kontexten individuelle und kollektive Identität sowie Autorschaft verwehren oder konstituieren und insbesondere autorisieren. Auf welche Autorisierungsstrategien, die hinsichtlich "Rasse"/Ethnizität, Geschlecht und Sexualität markierte Individuen spezifisch positionieren und die Konventionen ausbilden sowie Institutionalisierungen unterliegen, wird in welcher Weise zurückgegriffen?

Von dieser Problemstellung geht meine Untersuchung der verschiedenen Diskurse und der ihnen entlehnten Techniken als Autorisierungsstrategien in *Borderlands, Loving in the War Years* und *The Last Generation* aus. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, wie diese Diskurse für die Texte und die Identität, die sich in ihnen konstituiert, genutzt werden.

[A]uthors [of autobiographical texts, AB] attempt to situate themselves in relation to discourses of "truth" and identity while recognizing, in various ways, the insufficiency of any single discourse to express the "subject" of their writing. In the absence of a single, unified model of "autobiography", they weave testimonial texts from disparate discourses. (Gilmore 1994c: 124)

Gerade die im 19. Jahrhundert entstandene Geschichtswissenschaft und die Wissenschaften vom Menschen, Anthropologie und Psychoanalyse, sowie neu daraus entstandene Gegenstände – der Diskurs über Sexualität – besitzen ein solches Autorisierungspotential.<sup>33</sup> Ähnliches gilt auch ein Jahrhundert später für die kulturtheoretischen Diskurse. Die Abgrenzungen der genannten Disziplinen untereinander, aber auch gegenüber der Literatur, die darüber Aufschluss geben, wie und zu welchem Zweck Wissen unterschiedlich institutionalisiert wird, prädestinieren dieses Wissen auf unterschiedliche Weise, in den Texten Anzaldúas und Moragas Bedeutung zu erlangen. Bei meiner diskursanalytischen Untersuchung konzentriere ich mich in Kapitel 5 auf die Wissenschaftsdiskurse der Geschichte und der Anthropologie und eruiere die unterschiedlichen Strategien, durch die sich die hier untersuchten Primärtexte in diese Diskurse einschreiben. Dabei erhält die Abgrenzung zwischen diktionalen und fiktionalen Schreibweisen

33 Religion und Philosophie gehören zu den klassischen wahrheitsproduzierenden Diskursen, die von den neueren Wissenschaften vom Menschen seit dem 19. Jahrhundert verdrängt, deren Techniken wie die des Geständnisses zum Teil aber integriert wurden.

(Genette 1991) insofern Bedeutung, als mit ihrer Hilfe die unterschiedlichen Institutionalisierungen von Texten konkret nachvollzogen und diskutiert werden können.

Augenmerk auf die narrative Konstitution von Identitäten zu legen und die unterschiedlichen Formen der Narrativierung als signifikant für deren Konstitution zu verstehen, stellt einen wichtigen Teil der vorliegenden Untersuchung dar. Von daher wird die Analyse von zwei ineinander greifenden Fragestellungen geleitet: zum einen von der Identitätsproblematik und zum anderen von der Autobiographie bzw. autobiographischen Strategien als autorisierte Form der Erzählung von Identität. Diese, wie immer prekär, wird autorisiert, indem nicht nur auf identitätsstabilisierende diskursive Praxen zurückgegriffen wird, sondern indem gleichzeitig grundlegende Annahmen der diskursiven Formationen hinterfragt werden. Durch ihre gegenseitige Verschränkung und durch quer verlaufende kritische Diskurse wie der Diskurs über Geschlecht entstehen ebenso Potentiale der Subversion und der Kritik monolithischer Identitätskonstrukte wie durch die Möglichkeit der kritischen Lektüre in Hinblick auf ihre jeweiligen Ausschlüsse. Fragmentarisierungsbewegungen, deren Prozessualität ins Blickfeld rückt, und temporale Verknüpfungen gehören nun ebenso zum Repertoire der Autorisierung wie die (klassischen) Mechanismen des Abschlusses und der Homogenisierung. Das Augenmerk liegt auf den Knotenpunkten, der Verschränkung verschiedener Diskurse (etwa Autobiographie und Cross-Genre Writing; Geschichte und Anthropologie) und ihrer Strategien.

Die Analyse der bis hierher dargestellten Überkreuzung und Funktionalisierung von Diskursen in den Texten wirft die Frage auf, wie diese Diskurse sich in den Texten manifestieren. Hier kommen Überlegungen zu intertextuellen Beziehungen ins Spiel. Nach Ottmar Ette ist das Verhältnis von Intertextualität und Diskurs(ivität) durch Komplementarität und Partizipation<sup>34</sup> gekennzeichnet. Auf den Nexus zwischen Intertextualität und Diskurs verweist auch Marc Angenot (1983), der literarische Gattungen als "dispositifs intertextuels" (105, zitiert nach Ette 1985: 512) versteht. Mit Norman Fairclough kann Intertextualität als ein diskursiver Mechanismus begriffen werden, der in seiner historischen und sozialen Verfasstheit nur in Verbindung mit einer Analyse der Machtverhältnisse erfasst werden kann:

The concept of intertextuality points to the productivity of texts, to how texts can transform prior texts and restructure existing conventions (genres, discourses) to generate new ones. But this productivity is not in practice available to people as a limitless space for textual innovation and play: it is socially limited and constrained, and conditional upon relations of power. The theory of intertextuality cannot itself account for these social limitations, so it needs to be combined with a theory of power relations and how they shape (and are shaped by) social structures and practices. (Fairclough 1992: 103)

34 Ette widmet sich in verschiedenen Publikationen dem Phänomen der Intertextualität. Ein Aufsatz von 1985 gibt einen Überblick über die Handhabbarkeit der wichtigsten Intertextualitätstheorien. Neben weiteren Aufsätzen, die die Funktionalität reformulierter Genettescher Analysekatoren praktisch demonstrieren, gehen andere, wie etwa "Rezeption, Intertextualität, Diskurs. Ein Diskussionsbeitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Erforschung der französischen 'Idéologues'" (1992), auf die Beziehungen zwischen den angrenzenden Begriffen Ideologie, Diskurs und Intertextualität ein. Intertextualität partizipiere, so heißt es in diesem Aufsatz, selbstverständlich immer an bestimmten diskursiven Partialsystemen (vgl. Ette 1992: 20).

Ein expliziter und impliziter intertextueller Verweisapparat verortet Texte in verschiedenen Diskurstraditionen und die Verknüpfung von intertextueller und diskursanalytischer Untersuchung ermöglicht es, Beziehungen zu Texten und zu Kontexten nachzuvollziehen und auf ihre Funktion und machtpolitischen Implikationen hin zu befragen.

Die Möglichkeiten des Zugriffs der Texte von Anzaldúa und Moraga auf soziale Praxen – im konkreten Fall auf literarische Genres wie Autobiographie oder aber auf institutionalisierte Diskurse – genauer zu untersuchen, bestimmt meine Herangehensweise ebenso wie die konkrete intertextuelle Analyse. Mit Ette (1992) möchte ich die intertextuelle Analyse zunächst auf die “Erforschung von (beliebig vielen) Beziehungen zwischen einem bestimmten Text und einzelnen, gleichsam individuellen Bezugstexten [...] und [den] jeweilige[n] Kontexte[n]” beschränken.<sup>35</sup> Unter intertextueller Analyse verstehe ich also das Nachvollziehen explizit und implizit aufgerufener Relationen zu anderen Texten, die für den Leser eine Folie bilden, vor deren Hintergrund das Gelesene erst verstehbar wird. Im Text selbst wird inter- und intratextuell etwa mittels expliziter Verweise und Zitate eine Art Rahmen geschaffen, der als innerer literarischer Raum bezeichnet werden kann. Der so erzeugte Anspielungshorizont gibt wichtige Hinweise auf die vom Autor intendierten Lesersteuerungen (vgl. Ette 1992: 18). Der Raum, der den Autoren für intertextuelle Verfahren zur Verfügung stehe, so Ette (1985) in seinen Schlussfolgerungen, ist kein von der Gesellschaft gänzlich autonomer.<sup>36</sup> Dies gelte nicht nur für den Akt des Schreibens, sondern auch für den Akt des Lesens und des Generierens von Bedeutungen, kurz der Sinnstiftung (vgl. Ette 1985: 519). Mit der Seite der Rezeption wird auf einen wichtigen Aspekt der intertextuellen Analyse verwiesen, der neben der Perspektive auf die Textproduktion in die Analyse integriert werden soll.

Zur Unterscheidung von impliziten und expliziten intertextuellen Räumen sei angemerkt, dass diese in entscheidendem Maße von den unterschiedlichen Lesergruppen

- 
- 35 Dabei ist der meiner Arbeit zugrunde liegende Textbegriff ein eng gefasster und Ansätze wie diejenigen Julia Kristevas, Roland Barthes', Jacques Derridas, die durch ihre spezifische Definition von Texten das Augenmerk ja gerade auf die notwendige Betrachtung der Komplementarität und Überschneidung zwischen individuellen Texten und überindividuellen Voraussetzungen für Textkonfigurationen gerichtet haben, werden zunächst zurückgestellt. Sie werden jedoch in dem Moment meiner Untersuchung relevant, wenn ich nach der Funktion der hergestellten intertextuellen Beziehung frage und sie wiederum auf der Ebene der Diskursanalyse verorte. Denn für das meiner Analyse zugrunde liegende Modell gilt unbedingt, dass die Grenzen zwischen der angestrebten intertextuellen und der diskursiven Analyse fließend sind, ja dass letztere sich komplementär zueinander verhalten. Ette (1992) hat überzeugend nachgewiesen, dass sich der weite Textbegriff, der intertextuelle und interdiskursive Beziehungen zwischen Texten einschließt, für eine Analyse des Konstituierungsprozesses dieser Beziehungen als problematisch erweist. Für die Analyse der Art und Weise, wie Diskurse in einem konkreten Text aufgerufen werden und sich dieser in sie einschreibt, ist die Trennung der “Analysewerkzeuge” zunächst jedoch praktikabler.
- 36 Intertextuelle Bezüge zwischen verschiedenen literarischen Texten situieren sich innerhalb eines bestimmten kulturellen und sozialen Raumes; indem sich der Text selbst mit Hilfe expliziter Beziehungen zu anderen Texten positioniert. Die Herstellung dieser Bezüge ist nicht zuletzt auch gesellschaftlich und historisch gesteuert, denn in sie gehen – vermittelt – Gesellschaft und Geschichte ein (vgl. Ette 1985: 517).

abhängt, von ihrer literarischen, kulturellen und fachspezifischen Vorbildung sowie von den sozialen, kulturellen, politischen und epistemologischen Räumen, zu denen die Leserinnen und Leser Zugang haben. So wird sich in *Borderlands* der Intertext des *Libro de la vida* der Teresa de Ávila, auf den ich in Kapitel 4 im Zusammenhang mit Körper- und Begehrenskonzepten eingehe, die lateinamerikanische Essaytradition (Kapitel 3) oder aber auch die Verortung im Raum der *Women of Color*-Autorinnen jeweils unterschiedlichen Gruppen von Lesern und Leserinnen mehr oder weniger unmittelbar erschließen. Dieser Nexus macht den oben beschriebenen Umstand der (Nicht-)Rezeption, der Ausblendung bzw. Akzentuierung bestimmter intertextuell vermittelter Kontexte und Traditionen begreiflich. Zu zeigen ist außerdem, inwiefern vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Textbewegungen nachvollziehbar werden, die in der ersten Rezeptionsphase als Brüche gedeutet wurden. Die Erweiterung der intertextuellen und interdiskursiven Lesart bedeutet konkret, explizite und vor allem implizite Intertexte aufzuzeigen, die die Texte in heterogenen Kontexten verorten. Dabei kann es nicht darum gehen, alle Traditionslinien aufzunehmen, die sich über Intertexte und Diskurse erschließen ließen, sondern ausgewählte Referenzen zu akzentuieren, die in den bisherigen Lektüren entweder gar nicht oder nur peripher betrachtet wurden. So werden die Texte der Chicana-Autorinnen im Kontext lateinamerikanischer Identitäts- und Heterogenitätskonzepte situiert, um diese in der US-amerikanischen bzw. anglophonen Heterogenitätsdebatte allgemein und in der Debatte um die Texte von Anzaldúa und Moraga im Besonderen eher nicht berücksichtigte Verbindung präsent zu machen. Diese Kontextualisierung wird in der vorliegenden Arbeit auch deshalb vorgenommen, weil auf diese Weise in der postmodernen Kulturdebatte fetischisierte Begriffe wie *Mestizaje* und *Border* an ihre historisch bzw. lokal spezifischen Entstehungsorte zurück gebunden werden. Diese und andere Kontexte – etwa der erwähnte Rekurs auf das mystische Sprechen der spanischen Mystikerin Teresa de Ávila – mit den Primärtexten der Untersuchung ins Verhältnis zu setzen, ergibt neue Sichtweisen auf die Texte. Meine eigene Verortung in verschiedenen Fächern machte mir deutlich, in welchem Maße Disziplinengrenzen zu Rezeptionsgrenzen werden können. Ich möchte zeigen, dass das Überschreiten dieser Grenzen – Anliegen und Praxis solcher interdisziplinären Projekte wie der *Cultural Studies*, *Gender Studies* oder auch *Queer Studies* – dazu beiträgt, vielschichtige Lektüren zu ermöglichen, aber auch Grenzen von Lektüren aufzuzeigen.

In der folgenden Untersuchung gehe ich der Frage nach, in welche spezifischen Diskurse sich die Autorinnen mit welchen Strategien einschreiben und auf welche Weise sie diese Diskurse nutzen, um sich als sprechende Subjekte zu autorisieren. Dabei wird insbesondere reflektiert, wie sich die Texte innerhalb jener Traditionen, zu denen sie sich als Alternative verstehen, positionieren. Wo geht es um Autorisierung durch Tradition und wo um Autorisierung durch den Bruch mit derselben? Die Überlegungen bündeln sich in der Frage, durch welche Strategien und den Rückgriff auf welche Diskurse die Texte ihre Gegenstände und ihre eigene Textualität konstituieren; dies ist die Frage nach der den Texten zugrunde liegenden Poetik. Im Zuge dieser Untersuchung wird sich auch zeigen, ob auf die Frage nach der gattungsmäßigen Verortung der Texte Moragas und Anzaldúas eine schlüssige Antwort gegeben werden kann.

In der Rezeption der *Chicana Studies* wurden die Texte als Potential gelesen, alternative Identitäten als Gegenentwürfe zu verfügbaren Identitätsrastern zu entwerfen. In Kapitel 2 dieser Arbeit wird Identität im Rahmen von Minderheitendiskursen problematisiert, um die Autorinnen und ihre Texte über die in diesem Feld zentrale Identitätsdiskussion zu situieren. Einer der oben angeführten, stets von der Rezeption hervorgehobenen Brüche, war derjenige mit der Gattung Autobiographie. Daher stellt Kapitel 3 die Frage nach der Verortung von *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und *The Last Generation* im autobiographischen Diskurs und diskutiert den Umgang mit dem Genre. In der Auseinandersetzung mit dem problematischen Status der Autobiographie als literarisches Genre, aber auch in Verbindung mit der Problematisierung des Identitätsbegriffs wird das Verhältnis von narrativen respektive lyrischen Formen sowie die Grenzüberschreitungen zwischen beiden Darstellungsmodi in den Texten untersucht.

Die spezifischen Strategien der Texte *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years*, Begehren in einem Feld von Sexualität und "Rasse" unter anderem über spezifische Körperbilder zu gestalten, sind Gegenstand des 4. Kapitels. Dabei ist von Interesse, welche Begehrensentwürfe die Texte in der Verschränkung dieser beiden distinktiven Kategorien leisten. Wie konstituieren sich Körper-, Sexualitäts- und "Rassen"-Diskurse – in spezifischer Weise als Ensemble aufgerufen – in den Texten als autorisierende Formationen? Ausgehend vom sexuellen Begehren eröffnen sich alsbald sehr viel weiter gefasste Begehrenskonstellationen. Wenn in Kapitel 5 Geschichte und Anthropologie als autorisierende Diskurse in Anzaldúas *Borderlands/La Frontera* und Moragas *The Last Generation* gelesen werden, kommt auch das Spannungsfeld zwischen Geschichte und Literatur als konkurrierende Autorisierungen in den Blick. Unter dem Stichwort präkolumbische Kulturen wird untersucht, wie auf deren Kosmologien als Reservoir für Alteritätsfiguren zurückgegriffen wird. Zwischen den drei Referenzpunkten Geschichte, (Kultur-)Anthropologie und Literatur bewegt sich der in Anzaldúas und Moragas Texten zu identifizierende Umgang mit dem Mythos, die Verschränkung und gegenseitige Relativierung vorgefundener Konzepte. In welcher Weise auf die genannten Diskurse als Wahrheitsdiskurse zurückgegriffen wird, wie sie zueinander in Beziehung gesetzt werden und sich gegenseitig unterlaufen, ist Untersuchungsgegenstand des Kapitels.

Das 6. Kapitel bündelt die verschiedenen Textbewegungen in allen drei Texten als Bewegungen der Verschränkung und nutzt dafür die lateinamerikanischen kulturtheoretischen Konzepte von *Mestizaje* und Hybridität. Geht es einerseits konkret um die Wiedereinsetzungen, Verschiebungen und Transformationen, denen *Mestizaje* und Hybridität in den Primärtexten unterworfen werden, so stellt sich andererseits explizit die Frage, in wie weit die Texte „*Mestizaje* als Methode“, als Poetik betreiben. Eine solche Poetik des *Mestizaje* wirft ein Licht auf jene Strategien, die Anzaldúas und Moragas Texte einsetzen, um verändert gedachte Identitätspositionen nicht nur der Chicana zu autorisieren.

## 2 MINDERHEITENDISKURSE UND DIE REFORMULIERUNG VON IDENTITÄT

Identity as such is a modern invention. To say that modernity led to the 'disembedding' of identity, or that it rendered the identity 'unencumbered,' is to assert a pleonasm, since at no time did identity 'become' a problem; it was a 'problem' from its birth – was *born as a problem* (that is, as something one needs do something about – as a task), could exist only as a problem; it was a problem, and thus ready to be born, precisely because of that experience of under – determination and free – floatingness which came to be articulated *ex post facto* as 'disembeddedment'. (Zygmunt Bauman 1996: 18f.)

### 2.1 Modelle zur Reformulierung von Identität

In einem 1995 geführten Interview gibt Gloria Anzaldúa nach ihrem Verständnis von Identität befragt folgende Antwort:

I think identity is an arrangement or series of clusters, a kind of stacking or layering of selves, horizontal and vertical layers, the geography of selves made up of the different communities you inhabit. [...] Identity is a process-in-the-making. [...] For me identity is a relational process. (Anzaldúa 2000: 238f.)

Die Vorstellung von Identität, die Anzaldúa als "Arrangement von Bündeln, von Schichten von Selbstbildern" sowie mit den Begriffen prozesshaft und relational evoziert und deren Anordnung sie mit einer "aus verschiedenen Gemeinschaften konstituierten Geographie" vergleicht, verweist auf die zentralen Momente der Reformulierung eines Identitätskonzepts, das Identität als weitestgehend voraussetzungsloses "Da-Sein" begreift. Einem geschärften Blick für ihre heterogene Komplexität präsentiert sich eine Spannweite des Umgangs mit der "von Anbeginn problematischen Identität" (Bauman 1996), die von der völligen Abschaffung über eine Dezentrierung/Fragmentierung sowie Pluralisierung bis zur Forderung nach ihrer Wiederherstellung in veränderten Kontexten reicht.

Verschiedentlich wird eine paradoxe Entwicklung vermerkt: Der Ruf nach Identität ertönt verstärkt, nachdem diese als Selbstverständlichkeit immer weniger nachvollziehbar ist. Das konstatiert bereits 1979 Odo Marquard (im Kontext der deutschen Identitätsdebatte) und verweist auf den kompensatorischen Charakter dieses Vorgehens als Antwort auf Orientierungskrisen (352). Eine "wahrhafte Explosion" der Diskurse um Identität registriert Stuart Hall (1996: 1) siebzehn Jahre später genau für den Moment, in dem das Konzept ernsthafter Kritik ausgesetzt ist. Dieser Umstand, der im Zeichen von Identitätsreformulierung und Identitätspolitik steht, spiegelt das Bedürfnis und zugleich die Unmöglichkeit wider, Identitäten dauerhaft zu fixieren. Diese Ambivalenz, in der sich

alle Identitätskonzepte bewegen, verlagert den Akzent der Rede über Identität auf deren Gemachtheit, die Art und Weise ihrer Konstituierung und lässt den 'fiktionalen' Charakter, den temporären Status von Identitätserzählungen, stärker hervortreten.<sup>37</sup>

Der Versuch einer Begriffsgenealogie macht deutlich, dass sich Identität in eine diachrone Kette von Begriffen einordnen lässt, die einander dezentrieren, verdrängen und aufeinander verweisen.<sup>38</sup> Wesen, Essenz, Selbst, Subjekt, Ich sind solche Begriffe, die einander zum Teil ablösen, aber als Rest, als Ambivalenzen, wie sie die Dekonstruktion theoretisiert hat, an unerwarteter Stelle im neuen Begriff wieder auftauchen. Zahlreiche theoretische Debatten boten immer wieder neue Kontexte für die Konkretisierung des (modernen) Begriffs der Identität. Waren es seit dem 19. Jahrhundert und der Etablierung von nationalen Identitäten zunächst philosophische, dann psychoanalytische bzw. psychologische und sozialwissenschaftliche Konzepte, so findet mit den sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre sowie den forcierten Prozessen der Globalisierung ein neuer Einschnitt statt.

Auch die Diskussion über Identität profitierte von dem allgemein für die Geistes- und Sozialwissenschaften postulierten Paradigmenwechsel: Mit dem *linguistic turn* wird Sprache nicht als Medium der Abbildung, sondern als Instanz begriffen, Wirklichkeit zu generieren; kulturalanthropologische Ansätze (Clifford Geertz, James Clifford) beginnen, Kultur als Text zu lesen. Dekonstruktive Theorien fungierten einerseits als Prinzip des Abbaus von Denk- und Machthierarchien, andererseits als erkenntnistheoretisches Korrektiv für ungebrochene Wahrheitsansprüche kulturellen Wissens eben auch im Bereich kulturkritischer Gegendiskurse (wie etwa der Gegendiskurse um Marginalität, Geschlechterdifferenz oder kulturelle Nationalität). Identitätskritik nach Derrida theoretisierte Identität nicht als Essenz, sondern im Hinblick auf die aus Identität ausgeschlossenen Differenzen. Verknüpft damit ist das Bemühen dekonstruktiver Kritik, den Konstruktcharakter vermeintlich homogener und autonomer Kategorien aufzudecken und

---

37 Lawrence Grossberg (1996: 88f.) geht noch einen Schritt weiter als Hall und hinterfragt die Omnipotenz der Identitätstheorie sowie der Identitätspolitik für den Bereich der *Cultural Studies*. Eingedenk der Tatsache, dass Identität nach wie vor der Ort ist, an dem und um den politische Kämpfe ausgetragen werden, sei die Frage zu stellen, ob die Rückbeziehung jeglicher Machtkämpfe auf das Identitätsmodell heute noch produktiv ist. Wenn Identität ein zentrales Konzept der Moderne sei, dann könne sie ihr eigenes Verhaftetsein innerhalb der Moderne in den aktuellen Identitätsdiskursen nicht überwinden.

38 1979 erschien der von Odo Marquard und Karlheinz Stierle herausgegebene Band *Identität* in der Reihe "Poetik und Hermeneutik", in dem Philosophen und Literaturwissenschaftler verschiedener Philologien sich mit dem Identitätsbegriff auseinandersetzten. Marquard spricht von einer "[...] rasante[n] und brisante[n] moderne[n] Konjunktur der Identität. Sie ergibt sich aus dem Konkurs des traditionellen Wesensbegriffs und aus den Schwierigkeiten mit der Teleologie: Der Identitätsbegriff macht modern seine Karriere als Ersatzbegriff für *essentia* und als Begriff des Ersatzpensums für Teleologie" (Marquard 1979: 358). Dieser nachvollziehbaren Argumentation folgt eine stark polemische Zuspitzung, in der Identität als "Minimalsurrogat" und "neuzeitlicher Te losschwund" bezeichnet wird. An dieser Stelle wäre zu fragen, gegen welchen Umgang mit dem Begriff hier polemisiert wird.

Identität als offenes, prozesshaftes Konzept zu begreifen, das höchstens vorläufig, aber niemals endgültig begrifflich gefasst und festgeschrieben werden kann.

Das Identitätskonzept erlebt bis heute eine Konjunktur in veränderten räumlich-geographischen, sozio-politischen sowie kulturellen und – daraus resultierend – theoretischen Kontexten, die in die Auflösung traditioneller und die Entstehung neuer disziplinärer Rahmen (z.B. *Cultural Studies*, *Feminist Studies*, *Queer Studies*) eingebettet sind.<sup>39</sup> Diese veränderten Rahmenbedingungen führten aber auch zu einer nachhaltigen Verunsicherung und Infragestellung des Konzeptes. Lawrence Grossberg (1996: 88f.) forderte aus der Perspektive der *Cultural Studies* neben einer Reformulierung der Identitätskategorie auch ihre neue Situierung sowohl innerhalb der Wissenschafts- als auch der Politikfelder im größeren Kontext von "Machtformationen". Es stellte sich heraus, dass Begriffe, die im Zusammenhang mit der Pluralisierung und Fragmentierung des Identitätsbegriffs verhandelt werden – als da sind Handlungsfähigkeit (*agency*), Subjekt, Subjektivität – im Kontext analytischer Kategorien wie etwa Körper und Raum neu zu überdenken sind und auf andere Weise als bisher produktiv gemacht werden müssen. Foucaults Untersuchung diskursiver Machtmechanismen schuf ein grundlegendes Verständnis dafür, das Subjekt (entgegen der auf Descartes zurückweisenden Auffassung vom Subjekt als Begründer von Wissenspraktiken) als Effekt diskursiver Praktiken im sozialen Feld zu begreifen. Ein wesentlicher Aspekt, der aus Foucaults Analyse in die Diskussion über Identität einging, ist seine Theoretisierung des Körpers. Nach Foucault wird der Körper durch die Überkreuzung verschiedener disziplinierender Diskurse und Techniken konstruiert und ist dem Diskurs nicht vorgängig, sondern wird selbst als historisch und gesellschaftlich konstituiert aufgefasst. Aus der Lacanschen Psychoanalyse wurden die Prozesse der sprachlichen Konstituierung des Subjekts in die theoretische Diskussion über Identität integriert. Psychoanalytisch beschriebene Prozesse der Verwerfung und Verdrängung bilden die Basis für Lacans Konzept vom *sujet divisé* (vgl. Lacan 1957-58: 430), das sich nicht zuletzt gegen das Theorem vom ganzheitlichen Subjekt in der US-amerikanischen Ich-Psychologie (Erikson) richtet (vgl. Rose 1986). Dieser Umstand ist hier insofern von Interesse, als Eriksons Verständnis eines homogenen Subjekts, wie wir im Folgenden sehen werden, seinen Niederschlag im Begriff des *self* findet.

Anstelle einer komplexen Begriffsgenealogie bietet sich hier ein *mapping* des terminologischen Terrains an, um die Begriffe *self* und Identität für meinen Gegenstand zueinander in Beziehung zu setzen. Dabei geht es nicht um eine Abgrenzung im Sinne eines Ausschlusses. Der englische Begriff *self* tritt in der Literatur zur Identitätstheorie im Kontext ethnischer Minderheiten sowie in der damit verbundenen Diskussion über den Subjektbegriff häufig neben bzw. anstelle des Identitätsbegriffs auf. Er hat im Deut-

---

39 Identitätspolitik ist einer der zentralen Belange innerhalb feministischer, antikolonialer bzw. postkolonialer und antirassistischer Theoriebildung und Politik. Obwohl die Denaturalisierung des Identitätsbegriffs einen breiten Konsens erreicht hat, resultiert daraus nicht der Abschied von dieser Kategorie. Nach wie vor wird im Bereich der Politik ein beträchtlicher Teil der Kämpfe über Identitätspolitik verhandelt.

schen folgende mögliche Entsprechungen: Selbst, Ich und (personale oder Ich-)Identität. Ein Blick auf die deutsche Übersetzungspraxis zeigt, dass diese Entsprechungen eher willkürlich Verwendung finden. Aber bereits in den englischsprachigen Texten werden *self* und *identity* nicht deutlich voneinander abgegrenzt. Oft synonym gebraucht, repräsentiert *self* jedoch stärker jene (Selbst-)Reflexivität, die das Bewusstsein oder die Vorstellung des Individuums von sich selbst impliziert (Harré/Lamb 1983: 558) und die in der Opposition *self/other* (Selbst/Anderer) in Aktion tritt. Als Ergebnis eines reflexiven Vorgangs verweist *self* letztlich auch auf die Genese von Identität und deren narrative Herstellung, so dass der Austausch mit dem Anderen hier immer schon mitzudenken ist.<sup>40</sup> Meint *self* der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* zufolge “vor allem im angelsächsischen Bereich” personale Identität (Mittelstraß 1995: 752), so bestätigt auch ein Blick auf den unterschiedlichen Sprachgebrauch im Vergleich angelsächsischer und kontinental-europäischer philosophischer Traditionen diesen Nexus.<sup>41</sup>

Der in meiner Lektüre zumindest für US-amerikanische Texte zu ethnischer bzw. kultureller Identität konstatierte enge Zusammenschluss von (Ich-)Identität und *self* lässt sich unter anderem auf die in den USA dominante Rezeption der sozialpsychologischen bzw. interaktionistischen Theorie George Herbert Meads und ihrer Nachfolgetheorien zurückführen.<sup>42</sup> Dieser theoretische Ansatz folgt Erikson, der den Begriff des *self*, der Ich-Identität, entwickelt und deren Ausbildung als Abfolge psychosozialer Krisen interpretiert, in denen Identifikationsprozesse eine wesentliche Rolle spielen. Ich-Identität wird als das “Bewusstsein der eigenen Konsistenz und Kontinuität” verstanden, das sich “langsam und unmerklich” ändert (Graumann 1999: 66). Mead unterscheidet zwischen Ich und “Selbst” (*me*), wobei in Übernahme von William James das “Selbst” ein plurales (bestehend aus *material self*, *social self*, *spiritual self*) ist. Das soziale *self* ist dabei die Summe der Anerkennungen, die ein Individuum von anderen Individuen erfährt; es leitet sich folglich aus der Gruppenzugehörigkeit ab. Damit bestimmt es für Mead das personale *self* wesentlich und eine Abgrenzung zwischen sozialem und personalem *self* kann eigentlich nicht vorgenommen werden (vgl. Breakwell 1992).<sup>43</sup>

- 
- 40 Zur Interaktion mit dem signifikanten Anderen gesellt sich die Fähigkeit zur Identifikation. Die symbolische Funktion der Identifikationsfigur erlaubt, dass nicht nur Personen, sondern auch Dinge zu Identifikationsobjekten werden können.
- 41 In der angelsächsischen Begriffstradition findet der Begriffs *self* vorherrschend im Zusammenhang mit Erfahrung (*experience*) im Sinne einer “spezifischen Perspektive eines Individuums” (*particular perspective of an individual*) Verwendung. Dies steht im Gegensatz zu einer als kontinental-europäisch bezeichneten Tradition, die von Subjektivität (*subjectivity*) im Sinne einer provisorischen Positionalität (*positionality*) spricht (vgl. Griffiths 1995: 60f.).
- 42 Von verschiedenen Seiten wird neben der Ich-Psychologie Erik H. Eriksons (1968) eine theoretische Entwicklungslinie von William James (1890) über Mead (1934) zu Erving Goffman (1963) als die innerhalb der US-amerikanischen Sozialwissenschaften bestimmende angeführt. Zu Mead und Goffman siehe Breakwell (1992) sowie Graumann (1999).
- 43 Bei Mead wird Identität nicht als Terminus verwendet; in der deutschen Übersetzung wurde *self* jedoch mit Identität übersetzt.

Diese Verflechtung ist es, die, wie Anzaldúas Definition zu Beginn dieses Kapitels zeigt, verstärkt in sozialkonstruktivistischen Theorien und insbesondere in der aktuellen Diskussion über Identität von Minderheiten aufgenommen wird, da gerade hier die Identifikation über Gruppenidentitäten durchgängig betont wird.<sup>44</sup> Wie nun dieses soziale Selbst gefasst wird, trägt entscheidend zur Konzeption des personalen Selbst, der personalen Identität bei.

Der Sozialpsychologe Carl Graumann hält fest, dass der von Erikson explizierte Begriff der Ich-Identität (*self*) als Abfolge psychosozialer Krisen der Grund dafür sei, dass gegenwärtig der Identitätsbegriff mit "Identitätskrisen und -konflikten, mit einer Suche nach, einem Ringen um Identität, mit 'Identitätsdilemmas'" (Graumann 1999: 60) assoziiert wird.<sup>45</sup> Zudem stellt sich im Zusammenhang mit der oben erwähnten Kritik Lacans an Eriksons Subjektverständnis die Frage, ob nicht mit dem Begriff *self* eine Einheit sowie Fähigkeit zur Selbstreflexion, die im Konzept der Identität heftiger Kritik unterworfen wurde, durch die Hintertür wieder eingebracht wird: Denn während der Begriff der Identität hinterfragt wird, ist dies beim Terminus *self* nicht im gleichen Maße der Fall. Der Begriff des *self* sowie das deutsche Selbst haben daher in diese Arbeit nur mit Verweis auf die Tradition des *self writing* und im Sinne von Foucaults Selbsttechniken (*technologies of the self*)<sup>46</sup> explizite Aufnahme gefunden.

- 
- 44 In der aktuellen Diskussion über Identität von Minderheiten erlangt ein Aspekt der sozialen Identitäten, nämlich das Verhältnis zu politischer Identität, an Bedeutung. Bickford (1995) etwa geht auf Hannah Arendts Charakteristik und Bedingungen für politische Identität und ihre daraus resultierende Theorie von Subjektivität und Intersubjektivität ein und korreliert diese mit Rekonzeptualisierungen von Identität entlang von "Rasse", Geschlecht und Sexualität.
- 45 In der deutschen Sozialpsychologie und auch in der Soziologie wird in Anlehnung an Mead personale Identität als "Wechselspiel von Aneignung und Ablehnung", konstituiert "im Auseinandersetzen mit Anderen und anderem" und soziale Identität als Aushandeln von "Identität in sozialen Interaktionen", als "Wissen des Individuums um seine Zugehörigkeit zu gewissen sozialen Gruppen" verstanden (Graumann 1999: 66, 67, 66, 72).
- 46 Foucault thematisiert die Verbindung der Suche nach der "eigenen Sexualität" mit der ihr zugrunde liegenden Suche nach einem "authentischen Selbst". In *Histoire de la Sexualité* sowie in seinen späten Texten und Projekten (*Technologies of the Self*) stellt er den Zusammenhang zwischen Wahrheitspraktiken und Mechanismen der Selbstfindung/-stilisierung einerseits und Mechanismen des Über-Sexualität-Sprechens andererseits her. Foucault verfolgt dabei bestimmte Aspekte – über den bisher angenommenen Zeitpunkt der Herausbildung von Identität hinaus – bis in die Antike zurück und fasst diese unter der Bezeichnung Selbsttechniken zusammen. Stuart Hall konstatiert die Vermeidung des Begriffs Identität bei Foucault, meint jedoch in Foucaults Ausführungen durchaus den Rahmen wieder zu finden, der auf den Identitätsbegriff verweist (Hall 1996: 13). Immerhin zeigt Foucault selbst in *Technologies of the Self* die Verbindung von Selbst und Identität auf: "[W]hat is the self [...]? Self is a reflexive pronoun, and it has two meanings. *Auto* means 'the same', but it also conveys the notion of identity. The latter meaning shifts the question from 'What is this self?' to 'What is the plateau on which I shall find my identity?'" (Foucault 1988: 25).

Das Bestreben, sowohl die psychische als auch die diskursive Konstitution von Subjektivität und Identität zu berücksichtigen, kann als wichtiges Fazit der theoretischen Identitätsdiskussion in den 1990er Jahren gelten. In einem Erklärungsansatz, wie ihn Stuart Hall (1996: 7) exemplarisch vertritt, werden sowohl die Prozesse der diskursiven Subjektkonstituierung als auch der Identifizierung als entscheidend zusammengeführt: "The term identity [...] arises precisely at the point of intersection between [...] 'the rudimentary levels of psychic identity and the drives' and at the level of the discursive formation and practices which constitute the social field [...]." Gerade in der postkolonialen und der feministischen Debatte sowie in den *Cultural Studies* entstehen diesbezüglich äußerst produktive Ansätze, die auf vergleichsweise früh entstandene Texte zurückgreifen und diese für die Diskussion fruchtbar machen. So beziehen sich Edward Said, Homi K. Bhabha, Stuart Hall unter anderem auf Frantz Fanon, der bereits 1952 in *Peau noir, Masques blancs* psychoanalytische Ansätze in seine Kolonialismuskritik, konkret in die Analyse der Effekte kolonialer und rassistischer Diskurse – wie Stigmatisierung und Selbstentfremdung – eingebracht hatte.<sup>47</sup>

Louis Althusser's Aufsatz "Idéologie et appareils idéologiques d'état" von 1971 ist einer der frühen Versuche, das soziale Feld und das Lacansche Symbolische in der Subjektkonstituierung zusammenzudenken. Daher dient seine Theorie der Anrufung (*interpellation*)<sup>48</sup> innerhalb der Debatte immer wieder als Ausgangspunkt für Reformulierungsansätze des Identitäts- bzw. Subjektbegriffes. Althusser geht von einer dominanten Ideologie<sup>49</sup> aus, die die Subjekte in Übereinstimmung mit den sozialen Produktionsbeziehungen als Normsubjekte anruft und sich durch Spiegelung in der Anrufung des Subjektes durchsetzt. Die verschiedenen Projekte der kritischen Wiederaufnahme<sup>50</sup> versuchen im Anschluss an Althusser eine Konstellation zu denken, in der die Anrufung des Subjekts nicht auf eine dominante, sondern auf verschiedene Ideologien – auch wenn nun eher von Diskursen die Rede ist – gleichzeitig zurückgeht, wodurch entsprechend widersprüchliche Subjektpositionen hervorgebracht werden. Parallel zu Lacans Kritik an Erikson und seinen Nachfolgern lautete ein weiterer Kritikpunkt an Althusser's Anrufungstheorie, dass für das Gelingen der Subjektkonstituierung bereits Subjekteigenschaften vorausgesetzt würden; die Eigenschaft nämlich, sich (im Normsubjekt) zu erkennen.

---

47 Bhabha (1994 und 1996), ebenso Said (1978 und 1993) sowie Hall (in zahlreichen Texten) nehmen Fanons Thesen in ihre Diskussion über individuelle und kollektive Identitäten auf.

48 Den Begriff 'Anrufung' als deutsche Entsprechung für 'interpellation' übernehme ich aus der Übersetzung von Peter Schöttler in Louis Althusser. *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg 1977, 108-141.

49 Unter dominanter Ideologie versteht Althusser die Summe der imaginären Beziehungen, die den Einzelnen an seine realen Existenzbedingungen knüpfen.

50 Vgl. Alarcón (1990); Sandoval (1991); P. Smith (1988); Barrett (1991); Butler (1993); Hall (1996); Bhabha (1987).

Eine produktive kritische Lesart Althusser's, die Erkenntnisse der diskursiven Konstituierung des Subjekts nach Foucault mit denen der psychoanalytischen Erklärung der Subjektbildung nach Lacan kritisch zusammenliest, leistet die feministische Philosophin und *Queer*-Theoretikerin Judith Butler. Im breit rezipierten *Bodies that matter* (1993) geht die Autorin der Verknüpfung von Zweigeschlechtlichkeit und heterosexueller Norm nach. Butler lässt in ihre Überlegungen die Interventionen und theoretischen Konzepte des *Women of Color*-Feminismus einfließen und zieht Parallelen zwischen letzteren und den Gegenständen der *Queer Studies*. Die in beiden subversiven Praktiken zentralen Kategorien wie Geschlechtsidentität, sexuelle Identität, durch "Rasse" markierte Identität, die Butler (1993: 167) als performativ hervorgebracht theoretisiert, bedingen sich gegenseitig, d.h. sie bilden gegenseitig die Artikulationsbedingungen der jeweils anderen Kategorie. Der in Butlers Subjektverständnis im Zentrum stehende Begriff – Performativität – bezeichnet eine "reiterative and citational practice" (2), durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt.<sup>51</sup> Dieser Prozess eröffnet die Möglichkeit der Konstituierung ebenso wie die Möglichkeit der Destruktion des Subjekts. Butler verbindet den Althusser'schen Prozess der Annahme einer Normposition mit dem Begriff der Identifizierung (*identification*)<sup>52</sup> (99f.). Durch die Identifizierung mit bestimmten, hinsichtlich Sexualität, "Rasse", Klasse und Geschlecht markierten Subjektpositionen werden andere verworfen. Diese verworfenen Positionen sind jedoch, laut Butler, wesentlich an der Konstituierung von Subjekten beteiligt, weil sie diese als Äußeres begrenzen. Das Verworfene<sup>53</sup> bezeichnet jene "'unlivable' and 'uninhabitable' zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the 'unlivable' is required to circumscribe the domain of the subject" (3). Diese Zonen werden als "negativer" Raum, das Andere am Rand, immer

- 
- 51 Performativität wird als Effekt des Geschlechterdiskurses verstanden, der sich in der nicht abschließbaren und nicht intentionalen Wiederholung oder Re-Inszenierung von Normen äußert und auf diese Weise Identitäten konstituiert. Dabei bezieht sich Butler auf das Konzept der Iterierbarkeit bei Derrida.
- 52 Die deutsche Ausgabe (Butler 1997) übersetzt den Begriff hauptsächlich mit Identifizierung und weniger häufig mit Identifikation. Mit dem Begriff "identification" arbeitet auch Stuart Hall (1991) hinsichtlich "rassischer" Zuschreibungen. "Being named" und als Reaktion "naming oneself" rekurriert auf die wirkungsvolle Praxis der Repräsentation und die Konstruktion von Gruppenidentitäten durch *othering*. Siehe auch Bhabha 1994.
- 53 Butlers Konzept des Verworfenen ist abgeleitet von Julia Kristeva's Konzept des Abjekts, das diese in Überlegungen zur inneren Spaltung des Subjekts sowie zur Entwicklung des sprechenden Subjekts integriert. Kristeva verknüpft dies mit der Frage, wie das Subjekt in verschiedenen Texten und Diskursen positioniert wird. Abjektion versteht Kristeva als diejenige Operation, welche den Körper als *corps propre* (der "eigene" und der "saubere" Körper) in die symbolische Ordnung einschreibt und gleichzeitig auf die Instabilität des Symbolischen sowie auf die Dynamik des Semiotischen verweist. *Étrangers à nous-mêmes* (Kristeva 1988) widmet sich der inneren Spaltung des Subjekts, konkret der Verleugnung der eigenen Fremdheit. Diese hat die Projektion des Abjekts, des Triebes oder des Unheimlichen nach außen zur Folge (vgl. Nünning 1998: 287).

mitgedacht und können durch den Prozess der Performativität, durch den sie in den Bereich des Sichtbaren gelangen, Bedeutungsverschiebungen verursachen. Verwerfung ist folglich der Prozess der Schaffung eines konstitutiven Außen von Subjekten. Damit integriert Butler einen für die Konstituierung marginaler Identitäten maßgeblichen Prozess in ihr Modell, auf den im Kontext der Minderheitendiskurse mit dem Begriff des *othering* verwiesen und der sowohl im Hinblick auf soziale als auch auf psychische Abläufe untersucht wird.

Im Ergebnis versteht Butler das Subjekt nicht als einfache Pluralität von Identifizierungen, vielmehr sind diese Identifizierungen ausnahmslos miteinander verflochten und fungieren füreinander als Vehikel (ebd.: 117). Im Unterschied zu Foucaults Theorie vom Subjekt als einem durch Diskurse und innerhalb von Diskursen produzierten Effekt, der disziplinierender Macht unterliegt, ermöglicht das Konzept der Performativität bei Butler Widerstände gegen diese Macht, also ein Moment von Handlungsfähigkeit, indem in den Akten der zitierenden Wiederholung Möglichkeiten für Verschiebungen, Veränderungen, kurz der Reartikulation entstehen. Über diese Reartikulationen können verfestigte Vorstellungen – etwa bezüglich der Differenzkategorien – mobilisiert und Prozesse der Desidentifizierung ermöglicht werden. Das heißt auch, dass die mobilisierten, die instabilen Kategorien von den verworfenen Rändern heimgesucht und so Neukonzeptualisierungen ermöglicht werden, die die zuvor verworfenen Ränder nicht nur sichtbar machen, sondern auch einbeziehen.

In dieser Arbeit nehme ich auf ein Verständnis von kulturell geprägter sozialer Identität Bezug, die in der Dynamik des stetigen "Identifizieren[s], Identifiziertwerden[s] und Sichidentifizieren[s]" (ebd: 73) gebildet wird. Darüber hinaus gehen in meinen Arbeitsbegriff von Identität die Überlegungen zum *self* ein, insofern Identität als selbstreflexiver Prozess gedacht wird, der kollektive und individuelle Selbstbildnisse miteinander verschränkt und zudem wesentlich durch Narration konstituiert ist. Dabei stütze ich mich auch auf Stuart Halls Vorschlag, Identität als temporär einzunehmende Subjektpositionen zu definieren, die durch diskursive Praxen konstituiert werden (vgl. Hall 1996: 5f.). Der Identitätsbegriff, von dem ich hier ausgehe, hinterfragt aber zugleich ein Verständnis von Identität, dem ein homogenes, kohärentes und konsistentes *self* zu Grunde liegt und verweist darauf, an welchem Punkt dieses Verständnis den (dargelegten) Fragmentarisierungs- und Differenzierungsbewegungen gegenläufig ist.

## 2.2 “A new recognition of identity”<sup>54</sup>: Paradigmenwechsel im Minderheitendiskurs

[W]e are all complexly constructed through different categories, of different antagonisms, and these may have the effect of locating us socially in multiple positions of marginality and subordination, but which do not yet operate on us in exactly the same way. (Hall 1991b: 57)

Innerer und äußerer Druck ökonomischer, politischer und kultureller Entwicklungen unterminieren seit geraumer Zeit die Integrität des Nationalstaates. Transnationale und transkulturelle Entwicklungen (zu fassen unter den Stichworten *global economy*, *global village*, *migration*) erfordern ein Überdenken des Konzepts von der Nation. Diese, entstanden mit der kapitalistischen Produktionsweise als Form der sozialen Ordnung, stellt sich zum historischen Moment ihrer Entstehung als ein positives Paradigma für die Emanzipation junger Nationalstaaten dar. “[T]he entry into full self-realization of a unitary subject known as the people”, so charakterisiert Terry Eagleton (1990: 28) den Entstehungsmoment des modernen Verständnisses von Nation, wird dadurch erreicht, dass Diversität zu künstlicher Homogenität geglättet wird. Die Krise homogener nationaler (Identitäts-)Konzepte, die sich in ihrer konkreten historischen Erscheinungsform seit dem 18./19. Jahrhundert herausbildeten, wurde vielfach diskutiert und theoretisiert.<sup>55</sup> Bereits Ende des 19. Jahrhunderts verwies Ernest Renan auf den Konstruktcharakter und das utopische, auf eine Erfüllung in der Zukunft gerichtete Moment des Nationenbegriffs. Benedict Andersons Konzept der “imaginären Gemeinschaften” knüpft daran an und verweist auf die narrative Konstitutionsleistung und den fiktionalen Status des Konstrukts.

Diese Krise des Begriffs von der Nation als Container (vgl. Anderson 1983, Pries 2002: 13, 20) fand unter anderem im 20. Jahrhundert ihren Ausdruck in der Kritik durch Gruppen, die mit der Realisierung dieser Konzepte marginalisiert wurden und zunehmend die Anerkennung und Integration jener Unterschiede forderten, aufgrund derer ihre Marginalisierung erfolgte. Die antikolonialen Bewegungen, Frauen- und Bürgerrechtsbewegungen seit den 1960er Jahren (in den USA) wie auch antirassistische Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre in Großbritannien führten zur Konstruktion eigener kollekt-

---

54 Ich beziehe mich hier auf eine Formulierung Stuart Halls (Hall 1991b: 59).

55 Wichtige Theoretiker der Nation sind unter anderen Ernest Renan, Benedict Anderson, Tzvetan Todorov, Homi K. Bhabha, Eric J. Hobsbawm, Etienne Balibar. Renans *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882) bildet den Ausgangspunkt für einflussreiche Theorien über das Entstehen der Nation in der Moderne. Für Renan liegt das Prinzip der modernen Nation im Willen, eine Nation zu sein. Bhabha nimmt dies in “DissemiNation” (1994b) auf und entwirft Nation(alismus) als ein Ensemble von Ambivalenzen und “hybriden” Prozessen. Andersons Konzept der imaginären Gemeinschaften (Anderson 1983) dient schließlich als Modell für politische Identitäten wie z.B. *Women of Color*.

tiver Identitäten in Abgrenzung zu den dominanten nationalen Identitätsentwürfen. Dabei folgten sie den gleichen strukturellen Mustern, die sie zuvor in Form der dominanten Identitäten kritisiert und bekämpft hatten: Der gegenwärtige kulturelle Nationalismus nährt sich aus den romantischen Theorien von nationaler Zugehörigkeit und Identität, die von der ethnischen Metaphysik im Europa des 18. Jahrhunderts abgeleitet sind.

Die Diskriminierungsrastrer Geschlecht, "Rasse"/Ethnizität, Klasse und Sexualität – als Differenzen in das Konzept der Identität eingeschrieben – bilden innerhalb der genannten Bewegungen die Achsen, entlang derer sich Widerstand formiert. Im Zuge der Bürgerrechtsbewegungen in den USA der 1960er Jahre begannen sich politisch aktive Gruppen wie das *Black Power Movement* und das *Chicano Movement*, im Kontrast zu dem Paradigma der Ethnizität,<sup>56</sup> über das Paradigma der "rassisch" bestimmten Nation zu definieren. Sie versuchten so, eine radikalere "racial identity" zu definieren, um über diese Gruppenrechte Anerkennung zu erkämpfen. Diese Politik stand im krassen Gegensatz zur in den USA vorherrschenden Assimilationstheorie, die sich im wesentlichen auf die Erfahrungen der Eingliederung von europäischen, weißen ethnischen Minderheiten bezog und von relativer Chancengleichheit ausging – ein Paradigma, das radikalere *African Americans*, *Chicanos*, *Native Americans* für sich als nicht gültig erachteten, da sie sich immer wieder auf äußere Merkmale, und zwar Physiognomie und Hautfarbe, reduziert und festgelegt sahen. Stuart Hall charakterisiert diese Strategie der "counterpolitics" als kontingentes Moment in der Politik marginalisierter Gruppen:

[O]ne of the main reactions against the politics of racism [...] was what I would call 'Identity Politics One' [...]. It had to do with the constitution of some defensive collective identity against the practices of racist society [...]. This is an enormous act I want to call imaginary political re-identification, re-territorialization and re-identification, without which a counter-politics could not have been constructed. I do not know an example of any group or category of the people of the margins, of the locals, who have been able to mobilize themselves, socially, culturally, economically, politically in the last twenty or twenty-five years who have not gone through some such series of moments in order to resist their exclusion, their marginalization. (Hall 1991b: 52f.)

Diese marginalisierten politischen Bewegungen und Diskurse (*politics*) rekurrieren, so Hall, vor allem auf die "old logic of identity" – den philosophischen Diskurs des kartesischen Subjekts und den psychologischen der "continuous, self-sufficient [...] selfhood" (42). Während die Bildung von Gegenidentitäten – "Identity Politics One" – größtenteils auf der positiven Umdeutung von zuvor zum Ausschluss führenden Unterschieden beruhte und somit die Struktur der in den Körper eingeschriebenen Differenzen wie "Rasse"/Ethnizität und Geschlecht fortbestehen ließ, gab es Strömungen, die auf eine

---

56 Einerseits ist *ethnicity* ein Begriff, der weniger stark auf biologischen Festschreibungen basiert, Gruppenzugehörigkeiten eher über kulturelle Identitäten bestimmt und so die Möglichkeit bietet, sich von dem problematischen Rassebegriff zu lösen. Andererseits sehen Vertreter eines radikaleren ethnischen Separatismus in ihm als "ethnicity lite" ein domestiziertes Konzept, das Unterschiede bzw. den Gegensatz zwischen Eigenem und Fremdem verwischt (vgl. Gilgen 1998). Siehe auch Omi/Winant (1994).

Entwicklung weg von essentiellen, gleichsam natürlichen, authentisch konnotierten Identitätsmarkern hin zu politischen Kategorien verwiesen. So z.B. die in den 1970er und 1980er Jahren in Großbritannien geprägte Bezeichnung *Black(s)*, die im Zuge der politischen und kulturellen Kämpfe im Kontext der Dekolonialisierung (*Third World Liberation*) der 1960er Jahre afrikanische, indische und karibische Immigranten in einer kollektiven Identität zusammenfasste und mobilisierte und so als historische, politische und kulturelle Kategorie operierte. Auch *Chicano* – die zunächst abwertende Bezeichnung für Menschen mexikanisch-amerikanischer Herkunft – wurde in den 1960er Jahren zur positiven politischen Identität umgewertet und beruft sich auf die Rechte der Mitglieder der Gemeinschaft, auf ein Territorium, auf ihre Kultur.<sup>57</sup> Daher war diese Bezeichnung im politischen Sinne auch in zunehmendem Maße offen für Emigranten und Migranten aus Mexiko und den mittelamerikanischen Ländern. Beide Identitäten, sowohl *Blacks* als auch *Chicanos* sollten in Abgrenzung zum dominanten Paradigma ein Angebot zur Identifizierung einer breiten Masse bieten. Die eher monologische Einheit auf der Grundlage “rassischer” und ethnischer Differenz grenzte jedoch andere Differenzen bezüglich Geschlecht, Klasse und Sexualität aus und verfügte über kein Konzept, diese zu integrieren. Insofern erscheint es folgerichtig, dass diese Versuche der Identitätsbildung auf deren eigene Ausschlussmechanismen hin befragt und eine Reartikulation der Identität für notwendig erachtet wurde.

Auf der Ebene der Theoriebildung und der akademischen Institutionen entstanden neue Disziplinen, die es sich zum Ziel setzten, die als Diskriminierungsraaster operierenden Differenzen genauer zu untersuchen. Die neu entstandenen Disziplinen<sup>58</sup> fokussierten ihre Analysen – bedingt durch die verschiedenen Orte und Fronten, an denen Subjektivitäten und Identitäten ausgehandelt und repräsentiert werden – zunächst auf Differenzierungsraaster wie Geschlecht, “Rasse”/Ethnizität, Klasse, Sexualität als voneinander relativ unabhängige Kategorien und Gegenstände. So beschäftigten sich *Race Studies* ebenso wie die Forschung über ethnische Minderheiten vornehmlich mit “Rasse” und Ethnizität, Frauen- und Geschlechterforschung mit den Kategorien “Frau”, “Weiblichkeit” respektive Gender. Den britischen und US-amerikanischen Cultural Studies ging es um den Zusammenhang von Kultur, “Rasse”/Ethnizität und Identität. Hier fungierten die Kategorien Raum (*space*) und Ort (*place*) sowie die Politik des Lokalen (*the politics of the local*) als neuer Rahmen für den Begriff der Identität. Das Konzept des Postnationalen, theoretisiert im Anschluss an John Carlos Rowe (2000) und Donald E. Pease (1992, 1997), entsteht als Ergebnis einer solchen Kritik an national orientierten Entwürfen. Hier

---

57 Zur Genese des Begriffs siehe Villanueva (1978). Zudem verweise ich auf die umfassende Diskussion der Verwendung der Begriffe *Chicano*, *Chicana/o*, *Chicano/a* in Pérez-Torres (1995) und Chabrá/m/Fregoso (1990).

58 Dazu zählen u.a. *Minority Studies* (*African American Studies*, *Native American Studies*, *Chicano Studies*), *Critical Race Studies*, *Women’s Studies/Feminist Studies*, *Cultural Studies*, *Queer Studies*.

reihen sich ein die seit Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre<sup>59</sup> praktizierte Kritik an der isolierten Betrachtung der Kategorien, etwa der Ausblendung von "Rasse" und Klasse aus der Analyse der zentralen Kategorie Gender, ebenso wie der Verweis darauf, dass diese Vorgehensweise sogenannte Doppel- und Dreifachdiskriminierungen (wie z.B. die Existenzweise sowie die Erfahrungen von schwarzen Frauen bzw. *Women of Color*<sup>60</sup>) nicht adäquat beschreiben kann, da die verschiedenen Diskriminierungsdiskurse über Zuschreibungen und Identifikationen Identitäten konstruieren, die eben von "Rasse", Gender und Sexualität in ihrer zeitlich und räumlich spezifischen Ausprägung bestimmt werden. Publikationen wie *Between Women and Nation: Transnational Feminisms and the State* (Alarcón/Kaplan 1999) manifestieren die trans- und postnationale Ausrichtung dieser Ansätze.

Anfang der 1990er Jahre sprach Stuart Hall von einer "new recognition of identity" (Hall 1991b: 59). Diese trug den unterschiedlichen Positionalisierungen Rechnung, die Individuen einnehmen. Der Begriff der pluralen, multiplen Identitäten wurde geprägt. Zudem bot der Wiedereintritt der Kategorien "Subjekt" bzw. "Subjektivität" in die theoretische Diskussion einen neuen theoretischen Rahmen (ebd.: 47). In der feministischen Theoriebildung lieferte der "Streit um (Gleichheit und) Differenz", der das bis dato als homogen definierte Subjekt des Feminismus "Frau" betraf, den Rahmen für die Fragen, die um Identität, Subjekt und Handlungsfähigkeit kreisten. Wie konnten die unterschiedlich positionierten Subjekte innerhalb der feministischen Bewegung zusammengedacht werden? Innerhalb dieser Diskussion flammte im Hinblick auf die Begriffe Subjekt und Identität Mitte der 1980er, Anfang der 1990er Jahre die Debatte über "Konstruktivismus versus Essentialismus" erneut auf. Forciert wurde sie durch die bereits benannte Forde-

---

59 Obwohl meine Schilderung der Konstituierung und Kritik bestimmter Diskurse aus Gründen der Narration lineare Strukturen aufweist, verlaufen viele der aufeinander bezogenen Prozesse zeitlich parallel, jedoch in räumlicher Versetzung. Die Zuweisung von Jahreszahlen ist immer der Gefahr unterworfen, eine falsche Vereinheitlichung vorzunehmen, zudem sind die Zeiträume von Jahrzehnten viel zu grobmaschig für detaillierte Aussagen und dienen eher einer ersten vorläufigen Einordnung. Sie sind jedoch in ihrer Linearität ambivalent. So ist beispielsweise die erste US-Konferenz der *National Women's Studies Association* 1981 zum Verhältnis von weißen Feministinnen und *Women of Color*-Feministinnen unter dem Motto "Women Respond to Racism" ein Datum, das den gewachsenen Einfluss des *Women of Color*-Feminismus markiert, nicht jedoch den Beginn der Artikulation von *Women of Color* innerhalb der feministischen Bewegung (vgl. Sandoval 1998: 357).

60 Unter der Bezeichnung *Women of Color*-Feminismus trafen sich Kritikerinnen-Autorinnen-Aktivistinnen aus verschiedenen ethnischen Minderheiten, die sich auf der Basis einer doppelten Marginalisierung – sowohl in der männlich dominierten Minderheitengruppe als auch in der "weiß" dominierten feministischen Bewegung – zusammenfanden. Initiatorinnen waren afroamerikanische Feministinnen. *This Bridge Called My Back* wird häufig als der Ausgangspunkt des *Women of Color*-Feminismus oder auch *Third World*-Feminismus in den USA bezeichnet. Im Abschnitt "Das 'differential consciousness' im Identitätskonzept der *Women of Color*" wird genauer auf die Entwicklung des Konzepts und der Gemeinschaft der *Women of Color* eingegangen.

zung zunächst afrikanisch-amerikanischer Feministinnen, Differenzen wie “Rasse” und Ethnizität innerhalb feministischer Analysen zu berücksichtigen. Die Kategorie Sexualität wurde parallel zu “Rasse” zur vehement eingeklagten Differenz, die das Selbstverständnis und die Basis der liberalen Frauenbewegung erschütterte. Die Kategorie “woman” wurde keineswegs mehr als eine allgemeingültige anerkannt, sondern musste in der Verschränkung mit ethnischen und auch sexuellen Markierungen untersucht werden. Das Zusammendenken von “Rasse”, Klasse und Gender brachten afroamerikanische Feministinnen und *Women of Color* nicht nur in die feministische Theoriebildung, sondern auch in entscheidendem Maße in die Diskurse ethnischer Minderheiten sowie der *Cultural Studies* und der postkolonialen Studien ein.<sup>61</sup>

Das essentialistische Denken,<sup>62</sup> das vor allem Wahrhaftigkeit und Authentizität versprochen hatte, geriet zudem gerade im Zuge des Aufschwungs poststrukturalistischer Theoriebildung in Verruf. Nach einer Phase hochgradig polarisierender Auseinandersetzungen, in der Essentialismus zum auf breiter Basis abgelehnten Konzept wurde, erlangten diejenigen Stimmen Gehör, die gegen eine vereinfachende Darstellung der Opposition Essenz versus Konstruktion argumentierten. Sie nahmen eine Mittlerposition zwischen den als antagonistisch verstandenen Modellen ein und verwarfen Essentialismus nicht undifferenziert, sondern zeigten auf, dass auch konstruktivistische Konzepte in Essentialismen verhaftet sind. Um die Erkenntnis durchzusetzen, dass das Individuum vielfältig positioniert ist, erscheint rückblickend die Diskussion über Essentialismus und Konstruktivismus von einiger Bedeutung, denn in deren Ergebnis begann sich der Fokus der Betrachtung auf die Konstruiertheit der Kategorien und ihre Überkreuzungen zu verschieben. Diana Fuss (1989) erbrachte den Nachweis, dass die Festschreibung zentraler Kategorien verschiedener Minderheitendiskurse (*Feminism, Queer Theory, African American Studies*) ebenso politisch motiviert ist wie die Zuschreibung des Charakteristikums “essentialistisch”.<sup>63</sup> Fuss gelingt es, den Essentialismusvorwurf zu relativieren, indem sie die Debatte innerhalb der Disziplinen historisiert und kontextualisiert, also innerhalb ihres historischen und gesellschaftlichen Rahmens betrachtet, und die Begriffe genealogisiert. Ihr Plädoyer für eine Überwindung der polarisierenden Essentialismus-versus-Konstruktivismus-Diskussion mündet in die Position eines strategischen Essentialismus, wie ihn Gayatri Chakravorty Spivak (1987: 197-221, 1993: 3-8) vertritt, um zu gewähr-

---

61 “Critiques originating in black feminist thought [...] have had a sure effect on the restructuring of traditional disciplines [...]. In creating alternative systems, black feminist critics have helped to validate the necessity for interdisciplinary approaches, such as those of cultural studies as well as the possibility of redefining the very concept of what it means to be an intellectual, since so many of our thinkers have resided outside the academy or even outside traditional black institutions.” (Christian 1994: 171f.). Zu den verschiedenen Achsen, entlang derer “black feminist thought” seine Kritik entwickelt hat, siehe ebenfalls Christian (1994).

62 Fuss (1989: xi) definiert es als “a belief in the real, true essence of things, the invariable and fixed properties which define the ‘whatness’ of a given entity.”

63 “[T]here is no essence to essentialism [...]” konstatiert Fuss (1989: xii).

leisten, dass überhaupt von einer Position aus gesprochen werden könne. Der Anerkennung der vielfältigen Positionierung des Individuums folgte die Erkenntnis, dass die Frage nach dem Verhältnis dieser Positionierungen zueinander, von mindestens ebenso großem Gewicht ist. Es wurde zunehmend deutlich, dass eine additive Aneinanderreihung all jener Identitätskategorien, die die Subjektpositionen eines Individuums gleichzeitig determinieren, wenig darüber aussagt, wie Identität durch soziosymbolische Formen wie "Rasse", Klasse und Sexualität konkret bestimmt ist, da die Identitätskategorien als unabhängig voneinander, nebeneinander existierend und nicht als sich überlagernd und gegenseitig konstituierend repräsentiert werden. Dabei griff die bloße Konstatierung der Zwei- und Dreifachdiskriminierung nicht-weißer Frauen zu kurz, denn das einfache Postulat von Diversität bzw. Pluralität erwies sich eben nicht als Garant für die Überwindung statischer und ahistorischer Differenzkategorien.<sup>64</sup> Andererseits, und darauf weist Norma Alarcón in ihrem Aufsatz "The theoretical subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American feminism" (1990) hin, ist mit der bloßen Übernahme des Diversitätspostulats der Forderung der *Women of Color* ebenfalls nicht Genüge getan. Die Tendenz zur additiven Aufzählung der sich verschränkenden Differenzkategorien birgt die Gefahr, zur leeren Geste zu werden bzw. als solche abqualifiziert und nicht ernst genommen zu werden. Als eine der Stimmen innerhalb der mit dem "Streit um Differenz" verbundenen Auseinandersetzung "Essentialismus versus Konstruktivismus", verweist Teresa de Lauretis (1993) auf die Struktur der Differenzen, die die feministische Debatte begründen und plädiert dafür, diese als historisch und kulturell bestimmte Essenzen zu begreifen und die Kategorie "woman" einer Begriffskritik zu unterziehen. An deren Stelle setzt sie ein "female sexed or female-embodied social subject" (de Lauretis 1993: 89). Im Bemühen, unter anderem die Kritik der *Women of Color* am Identitätsbegriff in eine neue Begrifflichkeit zu übersetzen, suchten feministische Theoretikerinnen nach alternativen Begriffen, um die Verschränkung der subjektivierenden Differenzen etwa als soziosymbolische Formen (de Lauretis 1994), als historisch-spezifische, gesellschaftlich-kulturelle Existenzweisen von Individuen (Maihofer 1994), Identitätskategorien (Raiskin 1994) oder Modalitäten der Identität (Butler 1993) theoretisch zu fassen.

---

64 Ania Loomba verweist in ihrem Buch *Colonialism/Postcolonialism* im Anschluss an die Darstellung einer umfangreichen Liste von Kritiken am "Western Feminism" einerseits und dem "patriarchal anti-colonialism" andererseits auf Folgendes: "But although these critiques of white feminism and patriarchal anti-colonialisms together cleared the conceptual space for more sophisticated understandings of how racist and sexist discourses are related, they often did not go beyond asserting that black and/or colonised women were doubly oppressed. In this view of a 'double colonization', race and gender categories are not analogous but they remain mutually intensifying: Gwen Bergner concludes her critique of Fanon by suggesting that 'the most important effect of conjoining postcolonial and feminist psychoanalysis may well be to clear a space for black women as subjects in both discourses'. Combining postcolonial and feminist perspectives can perhaps achieve more than that. For one, it would alert us to the ways in which the category 'black woman' itself does not take into account the enormous range of cultural, racial or locational differences internal to it [...]" (Loomba 1998: 166). Obwohl diese Kritik bei weitem nicht auf alle Kritikerinnen zutrifft, die Loomba anführt, ist ihr Einwand durchaus relevant.

### 2.3 “Differential consciousness”<sup>65</sup> und die *Women of Color*

Innerhalb des weiten Feldes der Reformulierungen von Identität zielen die theoretischen Ansätze der *Women of Color* auf die Verflechtung und Verschränkung der verschiedenen gesellschaftlich-kulturellen Existenzweisen von Individuen, die ihrerseits als Knotenpunkte verschiedener Diskurse gedacht werden. Diese Verschränkungen konkretisieren sich als mobile, taktische Positionierungen.

Für postkoloniale ebenso wie für *Women of Color*-TheoretikerInnen ist die Position, aus der die Frage nach Identität gestellt wird, von entscheidender Bedeutung. Die eigene Situierung sowie die Situierung des zu verhandelnden Gegenstands im Diskurs avancieren zu einer maßgeblichen theoretischen Grundlage. Die aus dieser spezifischen Perspektive heraus entstandenen theoretischen Reflexionen über Situation, subjektive und kollektive Positionalitäten und Identität sind über den eigenen Kontext hinaus für aktuelle globale, transnationale Entwicklungen signifikant. Bauman (1996) konstatiert, dass sich aus den lokalen Praktiken tatsächliche “lifestyles” gebildet haben. Und Sandoval argumentiert:

The so-called “flexibility of identity” once required for survival under conquest, colonialism, and domination is being required today of every first world citizen living under transforming postmodern global economies. (Sandoval 1998: 362)

Zunächst angestoßen von afrikanisch-amerikanische Feministinnen, ging später unter der Bezeichnung *Women of Color*-Feminismus das Zusammendenken von “Rasse”, Klasse und Gender in entscheidendem Maße nicht nur in die feministische Theoriebildung ein, sondern auch in die postkolonialen Studien und die Diskurse ethnischer Minderheiten.<sup>66</sup> Chandra Talpade Mohanty (1984; vgl. auch 1991) votiert für eine Doppelstrategie des Drittweltfeminismus<sup>67</sup>. Diese Strategie formuliert nicht nur Kritik am “westlichen Feminismus”, sondern artikuliert darüber hinaus ein autonomes Anliegen und dementspre-

---

65 Vgl. Sandoval (1991); Ich übersetze Sandovals Konzept des “differential consciousness”, auf das ich mich in diesem Abschnitt beziehe, als sowohl differierendes als auch differenzierendes Bewusstsein.

66 Audre Lorde, bell hooks, Barbara Christian, Gloria T. Hull und das *Combahee River Collective* legten einen wichtigen Grundstein des *Women of Color*-Feminismus.

67 Die Begriffe Drittweltfeminismus (*Third World Feminism*) sowie US-Drittweltfeminismus (*U.S. Third World Feminism*) versuchen zwischen den Praktiken und Kämpfen der Feministinnen in der sogenannten Dritten Welt und denen nichtweißer Frauen und Frauen aus ethnischen Minderheiten innerhalb der sogenannten Ersten Welt eine Brücke zu schlagen. Dabei sollte auf eine ähnliche Position hingewiesen werden, die Allianzen ermöglicht. Berechtigte Kritik wurde jedoch an Tendenzen geübt, die die vorhandenen Unterschiede zwischen beiden Positionen bezüglich Zugang zu Bildung, Selbstrepräsentation etc. auslöschen (siehe dazu auch Fn 61 sowie Dirlik 1994). Die oben genannten Begriffe werden synonym zu *Women of Color*-Feminismus gebraucht. Ich bevorzuge aufgrund der genannten Kritik die Bezeichnung *Women of Color*-Feminismus.

chende Praktiken. Mohanty fordert, Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Diskriminierungsrastern "Rasse", Geschlecht, Klasse und Sexualität herzustellen. Ein Schlüsseltext hierfür ist zweifellos die von Anzaldúa und Moraga 1983 herausgegebene Anthologie *This Bridge Called My Back* mit Essays, Reden, Briefen und Gedichten von 28 Autorinnen. In dieser Anthologie schreiben erstmals Frauen, die sich über den Begriff eine politische Identität als *Women of Color* definieren, ihre Version einer Gemeinschaft bzw. kollektiven Identität auf:

Our strategy is how we cope – how we measure and weigh what is to be said and when, what is to be done and how, and to whom and to whom and to whom, daily deciding/risking who it is we can call an ally, call a friend (whatever that person's skin, sex, or sexuality). We are women without a line. We are women who contradict each other. (*This Bridge*: xviii-xix)

Signifikant ist hier das bewusste Aufbrechen und Unterlaufen der gegebenen nationalen, kulturellen, "rassischen" Grenzen durch täglich auszuhandelnde Überlebensstrategien und Allianzen und eine sich dadurch immer wieder verändernde Gemeinschaft. Diese Strategien unterlaufen den Ausschlusscharakter bisheriger Identitätskonzepte und schließen potentielle politische BündnispartnerInnen in das Konzept mit ein. Dieses integrative Konzept bedeutet auch, dass in eine vergeschlechtlichte und durch "Rasse" markierte Position Sexualität eingeschrieben wird, die sich in der Bezeichnung *Lesbians of Color* zeigt. Sexualität erwies sich parallel zur Kategorie "Rasse" als vehement eingeklagte Differenz, die das Selbstverständnis und die Basis der liberalen Frauenbewegung erschütterte. Begreift man den *Women of Color*-Feminismus im Sinne von Foucault als eigenständigen Diskurs, so kann von den maßgeblichen Initiatorinnen und Herausgeberinnen Moraga und Anzaldúa, deren Texte *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years* diesen neuen Diskurs entscheidend prägen, als Diskursmitbegründerinnen gesprochen werden. Short (1994) liest *This Bridge* als exemplarische US-drittweltfeministische Praxis; sie belegt dies anhand der Entstehungs- und Veröffentlichungsgeschichte des Bandes *This Bridge* und bestätigt der Anthologie eine diskursive Wirkung. Short macht auch auf die Bezeichnung *Third Wave* für den neuen Feminismus aufmerksam, der aus der Kritik der *Women of Color* hervorgegangen ist. Eine Theoretikerin, die ebenfalls diese Auffassung vertritt, ist Chela Sandoval.<sup>68</sup> Sie entwickelt zwischen 1981 und 1991 die Theorie eines *differential consciousness*, in der sie versucht, ausgehend von der Positionierung der *Women of Color* Identität und politische Handlungsfähigkeit als oppositionelle Taktiken begrifflich zu fassen.<sup>69</sup> Hierfür untersucht sie

68 Ich verweise zudem auch auf die Rezeptionsgeschichte der Texte, die ich unter 1.2 betrachtet habe. Vgl. Sandoval (1998: 353, 365) zur Kanonisierung und zur "academic disappearance" des *Third World Feminism* sowie zu den Lücken in der akademischen Rezeption.

69 Eine erste Version präsentierte Sandoval (1981) in einem Vortrag auf der *National Women's Studies Association*-Konferenz. Bis zur Veröffentlichung des Aufsatzes "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World" 1991 in der Zeitschrift *Genders* zirkulierte dieser in fünf verschiedenen Versionen. Short bezeichnet den

Formen des oppositionellen Bewusstseins, die im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung der “weißen” Frauenbewegung propagiert wurden. Während dort von drei respektive vier Phasen der feministischen Kritik<sup>70</sup> die Rede ist, entwickelt Sandoval eine fünfte Kategorie, in der sie die Identität der *Women of Color* als “differential consciousness”, differierend-differenzierendes Bewusstsein, eingeführt. Sie erklärt es als das Verweben (“weaving between and among”) der vier aufgeführten Typen des oppositionellen Bewusstseins, die sie als “equal rights/integrationist consciousness”, “revolutionary consciousness”, “supremacist or nationalist consciousness” und “separatist consciousness” bezeichnet (Sandoval 1991: 12-14 sowie 1995: 881). Die fünfte oppositionelle Taktik zu aktivieren heißt, sich nicht für eine der Einzeltaktiken auszusprechen, sondern situativ die effektivste Variante einzusetzen. Daraus ergibt sich eine neue, taktische Subjektivität mit dem Vermögen, sich je nach Art der Unterdrückung zu positionieren. Diese mobile Position ist genau diejenige, die *Women of Color* in den 1970er Jahren in der Frauenbewegung eingenommen haben. Sandoval führt aus: “Under the differential theory and method of U.S. third-world feminism these modes of resistance, ideology, and political practice are seen and deployed as *technologies of power*.” (Sandoval 1995: 881) Sandovals Aufsatz “Mestizaje as Method: Feminists-of-Color challenge the Canon” (1998) – 17 Jahre nach ihrer ersten Beschäftigung mit dem theoretischen Beitrag des so heterogenen *U.S. Third World Feminism* zur Identitätsdiskussion erschienen – stellt einen Meilenstein auf dem Weg der Etablierung eines eigenen *Women of Color*-Diskurses dar. Er bündelt Konzepte, die in Texten und in der politischen Arbeit von Chicanas und *Women of Color* zwischen 1965 und 1995 entwickelt wurden; so zieht Sandoval Parallelen zwischen Chicana- und *Women of Color*-Feminismus, Postkolonialer sowie Queer Theorie. Was ihren Ansatz auszeichnet, ist der Versuch, von Chicanas entworfene theoretische Modelle im Verbund mit *Women of Color* nicht nur in die epistemologische Gemeinschaft einzuschreiben, sondern dabei theoretische Modelle wie den strategischen Essentialismus Gayatri Spivaks, das Performative bei Butler, die Cyborg bei Haraway, aber auch Foucaults Diskurs- und Machtanalyse, Derridas sprachphilosophisch motivierte Identitätskritik zu berücksichtigen.

---

Text als “highly influential in naming and theorizing the political and intellectual work of women of color” (Short 1994: 16).

- 70 Elaine Showalter (1985) entwickelt ein Dreiphasenmodell, dem H. Eisenstein in *The Future of Difference* (1985) und A. Jaggar in *Feminist Politics and Human Nature* (1983) im Zuge der Kontroversen über rassistische Tendenzen in der weißen Frauenbewegung eine vierte Phase hinzufügen. Daraus ergibt sich das folgende, allgemein geläufige Modell, auf das sich Sandoval bezieht:
1. liberaler Feminismus: Forderung nach Gleichstellung/Gleichberechtigung;
  2. marxistischer Feminismus: Bewusstsein der Differenz von Frauen und Forderung der Transformation der patriarchalischen Gesellschaft;
  3. radikaler/kultureller Feminismus: weibliche Differenz als Überlegenheit; separate Frauenkultur;
  4. sozialistischer Feminismus: sozialistisches Bewusstsein als nicht einlösbare Utopie, in der auch Unterschiede in Bezug auf Rasse und Klasse Berücksichtigung finden.

Die Praxis des *Women of Color*-Feminismus setzt sich aus diversen Praxen und Konzepten zusammen und kann nach Sandoval als "polymodal, composed of differing and mobile structures of consciousness difficult to express in traditional linear narrative" (Sandoval 1998: 353) charakterisiert werden. Im Folgenden sollen nun Figuren und Modelle vorgestellt werden, die als wesentlicher Beitrag der *Women of Color* zur Theoretisierung von Identität verstanden werden. Wie sich diese mobilen Strukturen, Praxen und Konzepte auf der Ebene der Narration manifestieren, welche Konsequenzen sie für die Form der Autobiographie oder für den Diskurs über Sexualität und Geschichte haben, zeigen die folgenden Kapitel. Die von Sandoval vorgestellten Konzepte wie *Mestiza Consciousness*, *Border(lands)*, *Nepantla*, *Sister Outsider*, *Womanism*, *Bridging*, *Xicanisma*, *Women of Color* versuchen bereits in der Namensgebung auf die Verschränkung der Identitätskategorien zu verweisen.<sup>71</sup> Alle genannten Figuren und damit verbundenen Konzepte akzentuieren mehrere Positionen des Aussagens, die sich außerhalb etablierter Normen befinden, und setzen diese zueinander ins Verhältnis. In unterschiedlicher Weise beziehen diese Begriffe Aspekte in die Diskussion ein, die zuvor marginalisiert wurden. Zwischen ihnen und Konzepten postkolonialer Theoriebildung ergeben sich auffällige Parallelen; diese verschiedenen Modelle rezipieren und beeinflussen einander gegenseitig. Einige der Vorlagen für die in Anzaldúas und Moragas Texten entwickelten Konzepte, wie beispielsweise der *Mestizaje*, stammen aus dem lateinamerikanischen Diskurs über Identität und Heterogenität. Wird in diesem Zusammenhang in der postkolonialen Theoriebildung und den *Cultural Studies* von Identitäten als Bindestrich-Identitäten gesprochen, so wird dabei der Bindestrich (*hyphen*) als so genannter dritter Ort zum zentralen Bedeutungsträger und bezeichnet einen Ort, von dem aus Identität zwischen "identity-as-essence" und "identity-as-conjuncture" neu zu denken ist. Die "disruptive Kraft des ausgeschlossen-ingeschlossenen Dritten" (Bronfen/Marius 1997: 8) ist in einer Vielzahl von Konzepten gestaltet: Das "Dazwischen" (*In-between*, Bhabha 1996) als zuvor marginalisierter Raum; der dritte Ort (*third space*) – ein Ort kolonialen Widerstands –, der von Ambivalenz und Hybridität gekennzeichnet ist. In diesem "Dritten" werden kul-

---

71 Alice Walker nennt das "differential consciousness" in *In Search of our Mother's Garden* (1983) *womanism*, Audre Lorde die Position der *Lesbian of Color* in Abgrenzung gegen eine vermeintlich universelle "sisterhood" zwischen Frauen *Sister Outsider*. Das Konzept des *Xicanisma* führt Ana Castillo in *Massacre of the Dreamers* (1994) als Bezeichnung für *Chicana Feminism* ein. Als Ergebnis ihrer Untersuchung der historischen, sozialen, kulturellen, spirituellen und akademischen Verortung der *Mexic Amerindian women* – eine Bezeichnung, die bereits auf die verschiedenen kulturellen Herkünfte verweist – präsentiert sie folgende Definition: "Xicanisma is an ever present consciousness of our interdependency specifically rooted in our culture and history. [...] it may also help others who are not necessarily of Mexican background and/or women. It is yielding, never resistant to change, [...] based on wholeness not dualisms." (Castillo 1994: 226). Auch die kritische Praxis der Chicana-Akademikerinnen Angie Chabram, Norma Alarcón, Maria Lugones, die in ihren Betrachtungen verschiedene theoretische Ansätze zusammenführen, nimmt Sandoval in ihren Überblick auf. Alarcón prägt das Konzept der "identity-in-difference" (abgeleitet von Kristevas Modell des "subject-in-process", vgl. Alarcón 1998: 380) ähnlich dem "subject-in-the-making" Trinh T. Minh-ha (vgl. Minh ha 1989: 102ff.).

tuelle Unterschiede und Widersprüche artikuliert, die imaginierte Konstruktionen kultureller und nationaler Identität produzieren. Es verweist auf Edward Saids “dritten Ort”, den er als Position charakterisiert, von der aus der/die Untergebene (*subaltern*) sprechen kann.<sup>72</sup> Der hybride *third space* avanciert vor allem durch Homi Bhabhas Texte zu einer weit verbreiteten Metapher für einen Paradigmenwechsel innerhalb der Betrachtung von kulturellen und nationalen Räumen. Trinh T. Minh-ha, postkoloniale Filmtheoretikerin, prägt den Begriff “subject-in-the-making” und verändert damit Bhabhas dritten Ort (*third space*) zum “hyphenated timespace”, der einen zugleich aktiven und intransitiven Prozess darstellt, in den die Politik der Verortung (*politics of location*) der *Women of Color* eingeschrieben wird (vgl. Lavie/Swedenburg 1996b: Fn 16).

Die zuvor erwähnte Anthologie *This Bridge Called My Back* liefert eine der zentralen Metaphern für eine US-drittweutfeministische Praxis. Gloria Anzaldúa schreibt in ihrem Vorwort zur zweiten Ausgabe: “Caminante, no hay puentes, se hace puentes al andar (Voyager, there are no bridges, one builds them as one walks).” (*This Bridge* 1983: o.S.)<sup>73</sup> Im Vorwort zur ersten Ausgabe hält Cherríe Moraga jedoch auch den konfliktiven, schmerzhaften Aspekt dieses Prozesses fest: “How can we – this time – not use our bodies to be thrown over a river of tormented history to bridge the gap? [...] ‘A bridge gets walked over.’ Yes, over and over and over again” (*This Bridge* 1983: xv). Der Vorstellung, eine temporäre Brücke über kulturell und historisch spezifische Unterschiede zu schaffen, Grenzen zwischen Standpunkten zu überschreiten, Allianzen herzustellen, entspricht die Übersetzungs- und Vermittlungsarbeit, der sich *Women of Color*-Aktivistinnen im Kampf gegen weißen Rassismus verschrieben haben. *Bridging* betont die Bewegungen und Prozesse des Verbindens und Durchlässigmachens, aber auch des Veränderns und Kommunizierens zwischen abgegrenzten und in sich abgeschlossenen Konzepten.

Der *Women of Color*-Feminismus rekurriert auf marginale Orte, auf Prozesse des *othering*, ordnet die ausgegrenzten Räume dem Zentrum zu und stellt damit im Sinne der postkolonialen Theorie eine Verschiebung im dominanten Diskurs her. Anzaldúas Konzept der *Borderlands* hat wohl die weitreichendste Karriere sowohl innerhalb des wissenschaftlichen als auch des alltagsweltlichen Metaphernreservoirs durchlaufen. Die Autorin versteht diese Grenzräume als “vague and undetermined place created by [...] an unnatural boundary” (*B/F*: 3), als “two worlds merging to form a third country – a border culture” (ebd.). Ein solcher Raum befindet sich “in a constant state of transition” (ebd.)

72 Genau dies hinterfragt Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem Aufsatz “Can the Subaltern Speak?” von 1988, da die Position des oder der Sprechenden sowohl in literarischen als auch in kritischen Texten schon immer von bereits privilegierten SprecherInnen eingenommen wird. Sie problematisiert damit auch ihre eigene Position einer aus Kalkutta stammenden Literaturtheoretikerin, die in den USA lebt und lehrt und neben Edward Said und Homi K. Bhabha in den 1990er Jahren als eine der meistrezitierten TheoretikerInnen des Postkolonialen galt.

73 Es handelt sich hier um eine intertextuelle Anleihe bei Antonio Machado (1989, II: 575), bei dem es heißt: “caminante, no hay camino./ se hace camino al andar.”

und er wird keinesfalls nur dort angesiedelt, wo nationale Territorien aneinander grenzen:

[T]he Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy. [...] It's not a comfortable territory to live in, this place of contradictions. (B/F: o.S.)

Dieses Konzept der *Borderlands* kann als Variante des *third space* angesehen werden, gleichzeitig handelt es sich jedoch nicht um einen abgeschlossenen, klar umrissenen Ort, sondern es stellt einen Raum dar, in dem Bewegungen zwischen Entortung und Neuverortung verlaufen und Verschiebungen stattfinden. Zudem ist die Komponente der manifesten und strukturellen Gewalt, der die Bewohner der *Borderlands* ausgesetzt sind, in Anzaldúas Konzept präsent. Nahezu als Synonym der *Borderlands* verwendet die Autorin, erstmals in *Borderlands/La Frontera*, das Nahuatl-Wort *Nepantla*, das soviel wie Zwischenraum bedeutet.<sup>74</sup> In einem Interview von 1991 definiert Anzaldúa *Nepantla* als “kind of an elaboration of Borderlands” (Anzaldúa 2000: 176), als “passageway”<sup>75</sup> und “interface between the different realities” (176). *Nepantla* stellt eine reformulierte Version der *Borderlands* dar und dient laut Aussage der Autorin dazu, allzu engen Auslegungen der Grenzmetapher entgegenzuwirken: “I find people using metaphors such as ‘Borderlands’ in a more limited sense than I had meant it, so to expand on the psychic and emotional borderlands I’m now using ‘nepantla’” (ebd.). Solchermaßen greift die Autorin in die Rezeption von und den Umgang mit den von ihr geprägten Begriffen ein. Sie erweitert den Geltungsbereich des Begriffsklusters *Borderlands-Nepantla* und partizipiert erneut an der Diskussion über Identität: “I use nepantla to talk about the creative act, I use it to talk about the construction of identity, I use it to describe a function of the mind.” (Ebd.)<sup>76</sup> *Nepantla*, *third space* und *Border(lands)* beziehen sich auf unterschiedliche Weise auf einen Raum jenseits von binären Kategorien und Anordnungen, auf einen Status *In-between/Dazwischen*.

*Nepantla* ist neben *la facultad* und *Coatlicue* einer der drei Begriffe, die Anzaldúa in *Borderlands/La Frontera* einführt und die Sandoval (1998) als Techniken in der “*conciencia de la mestiza*” zusammenfasst (361). Das bei Sandoval zum Oberbegriff erklärte Mestizinnenbewusstsein entwickelt *Borderlands/La Frontera* als wichtigste textinterne Identität.

74 Dort heißt es: “nepantilism, an Aztec word meaning torn between ways [...]” (B/F: 78).

75 Sie führt weiter aus: “this birthing stage where you feel like you’re reconfiguring your identity and don’t know where you are.” (Anzaldúa 2000: 225).

76 Eine solche Praxis bezeichnet Keating (1998: 25) als “tactical (re)naming”, um den temporären, pluralen und transformativen Charakter dieser Manöver hervorzuheben.

In attempting to work out a synthesis, the **self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness – a *mestiza consciousness* – and though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion** that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm. [...] The work of *mestiza consciousness* is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. (*B/F*: 79f.; Hervorhebung in Halbfett AB)

Dem *self* kommt damit die Rolle eines Agens zu, die im Verlauf des Zitats von einem neuen Bewusstsein (*consciousness*) übernommen wird. Erinnern wir uns an die oben entwickelte Begriffsgenealogie von *self*, so wird hier die Skepsis gegenüber dem innenwohnenden Moment von Kontinuität, Konsistenz sowie gegenüber der vorausgesetzten Fähigkeit zur Selbstreflexion erneut virulent.

Was hier entworfen wird, ist ein Selbstbewusstsein, das die Geschlossenheit eines jeden Identitätskonstrukts kontinuierlich unterlaufen soll. Die Skepsis bezüglich identitärer Entwürfe ist den Konzepten der *Women of Color* prinzipiell eingeschrieben. Stellen wir den Bezug zu Stuart Halls Identitätsentwurf als temporär einzunehmende Subjektposition (Hall 1996) her, so werden Überschneidungen und Differenzen deutlich. Beiden Entwürfen ist der starke Akzent auf die Vorläufigkeit und das Moment der Veränderung ebenso wie die Vorstellung vom Subjekt als Knotenpunkt verschiedener Diskurse und Praktiken inhärent. Die von den *Women of Color* entworfenen, räumlichen und transitorischen Identitätsmetaphern stehen für eine polymodale Übersetzungs- und Vermittlungsarbeit. Das synthetisierende Moment in der Sprache Anzaldúas, das als Indiz für ein Identitätsbegehren verstanden werden kann, deutet jedoch auch einen von Hall abweichenden Zugang an. Im Anschluss an diese Beobachtung stellt sich nun die Frage, in welcher Weise Sprache und Genre, insbesondere autobiographische Textstrategien, ins Spiel gebracht werden, um Identität zu konstituieren.

### 3 AUTOBIOGRAPHIK UND *CROSS-GENRE WRITING*

#### 3.1 Lektüren des Autobiographischen/Autobiographische Lektüren

Autobiography, then, is seen not as *produced* by a preexistent self but as *producing* a provisional and contingent one. (Thomas Couser 1989: 19)

Autobiographics gives initial conceptual precedence to positioning the subject, to recognizing the shifting sands of identity on which theories of autobiography build, and to describing "identity" and the networks of identification. (Leigh Gilmore 1994a: 42)

Zu Beginn der 1990er Jahre konstatiert Lourdes Torres (1991: 271f.) ein wachsendes Interesse an dem Genre der Autobiographie innerhalb der US-amerikanischen Latina-Literatur. Symptomatisch für diese neue Entwicklung sei ein revolutionärer und subversiver Umgang mit dem Genre. Unter den (drei) von der Kritikerin herangezogenen Texten finden sich zwei Texte dieser Untersuchung: *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years*. In beiden verweist eine Art Autorinstanz an prominenter Stelle – nämlich im Vorwort bzw. in der Einleitung – zum einen auf die Erzählung einer Lebensgeschichte ("the story of my life [...] is all this really is/can be" *LWY*: vii), zum anderen auf die Verbindung zwischen Schreiben und *self* in der Tradition des *self writing* ("This book [...] speaks of my [...] preoccupations with the Self" *B/F*: o.S.). Damit wird ein konkreter Bezug zur autobiographischen Tradition hergestellt und eines der grundlegenden Merkmale von Autobiographie – die Geschichte einer Bildung, der Transformation eines Textsubjekts<sup>77</sup> – eingelöst. Die Referenz auf ein außerliterarisches Ich – das Ich der Autorin<sup>78</sup> –, die über die zitierten Sequenzen in Verbindung mit der Namensidentität hergestellt wird, ebenso wie die damit implizierte Nichtfiktionalität, sind wesentliche Bedingungen für die Lektüre der Texte als Autobiographie. Mit der Präsentation eines autobiographischen Ich geht jedoch auch die Hervorhebung des prekären Status' einher, den dieses Ich einnimmt. In *Borderlands* deutet "the struggle of that Self amidst adversity and violation" ebenso wie das Schreiben "about life on the borders, life in the shadows" auf eine nicht nur in *einer* Subjektposition verhaftete Identität hin: "I am a border woman. I grew up between two cultures" (*B/F*: *Preface*). Das erzählende Ich in *Loving in the War Years* "was born into this world with complications" (*LWY*: ii) und sieht sich als Tochter einer Chicana und eines Anglo "most days [...] an embarrassment to both groups" (*LWY*: vi). Auch hier gestaltet sich die Subjektivität, auf deren Geschichte die Leser in

77 Nach Starobinski eines der Merkmale der Autobiographie (vgl. Starobinski 1970: 261).

78 Auf die Herstellung der Namensidentität zwischen Autorin, Erzählerin und Protagonistin gehe ich unter 3.2.1 näher ein.

der Einleitung vorbereitet werden sollen, schwierig. Das Leben zwischen zwei Kulturen erfordert es, in/mit "two tongues" zu sprechen (ebd.).

Neben dem Verweis auf außertextuelle Realitäten wird aber zugleich in beiden Texten auf den Prozess des Schreibens als wesentliches Moment im Projekt der Selbst-Präsentation verwiesen. "[W]riting is for me [...] always making meaning out of the experience [...]" (73), betont *Borderlands'* autodiegetische Erzählerin und in der Einleitung zu *Loving in the War Years* heißt es: "[Writing] is the measure of my life." (*LWY*: iv). Dieser Verweis auf die Konstituierung eines Ich und die Relevanz des Schreibens in diesem Prozess verortet beide Projekte insofern innerhalb des Fiktionalen, als das Ich in beiden Texten erst im Schreiben im Text konstituiert wird.

Hinsichtlich der Verortung der Textsubjekte in verschiedenen *Communities* etablierten sich verschiedene Autobiographietraditionen, zu denen *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und auch der dritte Text, *The Last Generation* von Moraga, in Beziehung gesetzt werden können: Autobiographie von Frauen, Multikulturelle Autobiographie, Autobiographie von *Women of Color*, Lesbische Autobiographie, Chicano/a-Autobiographie. In Bezug auf die in diesen Kontexten geführten Diskussionen über Autobiographie unterscheide ich zwischen Autobiographietradition, autobiographischem Schreiben und autobiographischen Lesarten. Daher wird sich die folgende Betrachtung der Texte ihrer Einordnung in die literarische Gattung Autobiographie im Kontext von Kanondiskussionen widmen, autobiographisches Schreiben im Zusammenhang mit autobiographischen Strategien reflektieren und schließlich autobiographische Lesarten als problematisierendes Moment in der Kanondiskussion und im Hinblick auf literarische Werturteile diskutieren.

Die in den Texten präsentierten Identitäten, die im vorangegangenen Kapitel als vielfältig verschränkt und gebrochen sowie über kollektive Identitäten vermittelt geschildert wurden, lassen angesichts der von George Gusdorf (1956) vertretenen Vorstellung von einem autonomen, selbstidentischen Subjekt als grundlegende Voraussetzung für Autobiographie eher Zweifel ob der Zugehörigkeit zur klassischen Autobiographietradition aufkommen: In Kulturen, deren Vorstellungen von Subjektivität und Identität nicht an Individualität geknüpft seien, ebenso wie in Gruppen, deren Mitglieder aufgrund sozialer Organisation nicht den zitierten Subjektstatus erreichen, könne daher keine Autobiographie entstehen.<sup>79</sup>

---

79 Verschiedene Autoren vertreten diese These. In seinem Essay "Conditions et limites de l'autobiographie" von 1956 argumentiert Georges Gusdorf: "l'autobiographie n'est pas possible dans un paysage culturel où la conscience de soi, à proprement parler, n'existe pas" (Gusdorf 1956: 106). Susan Stanford Friedman (1988) bezieht sich auf das Beispiel Gusdorfs, um festzustellen, dass ein beachtlicher Bereich der klassischen Autobiographieforschung, für den sie Gusdorf exemplarisch anführt, weite Teile autobiographischer Textproduktion ausschließt, und zwar auf der Grundlage des westlichen Modells singularer individueller Identität ("separate and unique selfhood", 34). Gusdorfs Voraussetzungen für Autobiographie würden das Phänomen nichtwestlicher Autobiographien nicht einbeziehen. Autobiographische Texte von Frauen und Minderheiten, die unter anderem auf kulturell vermittelten Gruppenidentitäten beruhen, seien ausgeschlossen, zur Marginalisierung oder Fehlinterpretation verdammt. Hingegen habe Gusdorf zu einem sehr frühen Zeitpunkt in der Autobiographieforschung den fiktionalen Charakter autobiographi-

Der Großteil der kritischen Texte, die sich seit Mitte der 1980er Jahre innerhalb der US-amerikanischen Diskussion mit dem Genre Autobiographie beschäftigen, setzt in aller Regel mit dessen Problematisierung ein und beschreibt die Uneindeutigkeiten hinsichtlich der Zuordnung zum autobiographischen Feld. Dies ist insbesondere der auf den ersten Blick paradox erscheinenden Rezeptionssituation autobiographischer Texte von Frauen und von Angehörigen ethnischer Minderheiten geschuldet: Zum einen werden sie aufgrund der bereits erwähnten Subjektvorstellung gleichsam traditionell nicht beachtet, woraus auch eine seltsame Abwesenheit autobiographischer Texte von Frauen bis zum Beginn der 1980er Jahre resultiert. Zum anderen existiert eine lange Rezeptionstradition, die die literarischen Texte von Frauen überwiegend oder gar ausschließlich als autobiographische Texte liest und schließlich sogar autobiographisches Schreiben als vornehmlich weibliches Genre definiert. Dabei werden vor allem Natürlichkeit und Spontaneität als Charakteristika der Texte von Frauen in den Vordergrund gerückt und zuweilen eine Verbindung mit den Genres Brief und Tagebuch hergestellt.<sup>80</sup> Im Gegensatz zur potentiellen autobiographischen Lesart der Schriften von Frauen werden die Texte ihrer männlichen Kollegen als bewusst ästhetisch stilisiert gelesen.<sup>81</sup> Auf die Lektüre der Texte von Frauen in einer Tradition feministischer Literaturkritik, die eine ähnliche Interpretation mit positiv gewendeten Vorzeichen vornimmt, wird noch zurückzukommen sein.

Texte von Angehörigen ethnischer Minderheiten befanden sich in einer ähnlich ambivalenten Rezeptionssituation. Ihr Beitrag zur US-amerikanischen Literatur, insbesondere zur US-amerikanischen Autobiographietradition, fand bis Ende der 1970er Jahre so gut wie keine Beachtung (vgl. Payne 1992). Wenn aber doch, wurden diese Texte eher autobiographisch gelesen und galten als Repräsentation einer kulturellen Authentizität, die – nicht nur von einer weißen Leserschaft – oft mit kulturellen Stereotypen gleichgesetzt und verwechselt wurde (siehe S.C. Wong 1992). Daraus ergab sich für eine eigene zu etablierende autobiographische Tradition ein Konflikt zwischen der Forderung nach *typicality* – der Forderung nach Repräsentativität für eine ethnische Gemeinschaft – und der dem Genre inhärenten Forderung nach *uniqueness* – der Gestaltung autobiographi-

---

scher Texte hervorgehoben (vgl. Friedman 1988: 34, 56f.). Gilmore (1994c: 73ff.) führt Karl Weintraubs *Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography* (1978) als Beispiel für diese Theorie an: “Without an ‘individual’ who can be defined through ‘his’ developing self-consciousness, there can be no autobiography” (zit. in Gilmore 1994c: 74). Holdenried (2000) verweist schließlich auf Ingrid Aichingers Definition der Selbstbiographie im *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* als “im wesentlichen europäisch und vor allem neuzeitlich” (Aichinger 1977: 809, zit. in Holdenried 2000: 36).

80 Vgl. die Einleitung zu Holdenried (1995a) sowie Goodman (1985).

81 Mary Gerhard trifft in *Genre Choices, Gender Questions* folgende Feststellung: “Whenever the novel has been treated as a standard genre, it has been systematically associated with feminine traits, which are in turn presented as opposite to reigning male values. For example, the novel is regarded as ‘soft’, ‘rambling’, ‘homey’, whereas classical poetry is ‘chiseled’, ‘patterned’, and ‘aristocratic’. [...] Contrariwise, whenever the novel has been treated as a serious genre, males have been credited with the major contributions to the genre.” (Gerhard 1992: 30); siehe auch Stanton (1984: 16) sowie Holdenried (1995a).

scher Individualität. In diesem Zusammenhang wurde die als westlich charakterisierte autobiographische Tradition kritisch hinterfragt. Autobiographische Texte von ethnischen Autorinnen, die im Kontext einer Minderheitentradiation/-literatur schreiben, sehen sich einer vielfach komplexeren Rezeptionssituation als ihre männlichen Kollegen ausgesetzt, die aus der Verschränkung von Ethnizität und Geschlecht resultiert. Auf eine Theorie der Autobiographie, die sich diesen Texten und einer ihnen angemessenen Beschreibung widmet, werde ich in Verbindung mit den Texten von Anzaldúa und Moraga zurückkommen.

Der Problemaufriss macht freilich schon deutlich, dass hier Fragen der Konstituierung eines literarischen Kanons und der über die Genre- und Kanonproblematik verhandelten Konzepte von Subjektivität, Identität und Nation ineinander greifen. Der spezifische Fall der US-amerikanischen Autobiographie in ihrer engen Verknüpfung mit der Nationswerdung bzw. den Neuentwürfen der "Amerikanischen Nation"<sup>82</sup> verleiht der Gattungsproblematik in den zu untersuchenden Texten zusätzliches Gewicht. Den Stellenwert dieser Frage unterstreicht eindrucksvoll das Korpus von Studien zu diesem Thema, das seit den 1960er Jahren entstand. So weist James Cox auf die überproportionale Präsenz der Autobiographie bzw. autobiographischen Schreibens im US-amerikanischen literarischen Kanon hin: "[A]n astonishingly large proportion of the slender shelf of so-called American classics is occupied by autobiographies" (Cox 1989: 12). Die während der 1980er Jahre verstärkten Bestrebungen, dem autobiographischen Kanon bis dahin ausgegrenzte Texte insbesondere von Frauen und ethnischen Minderheiten einzuschreiben und damit auch gezogene Genre Grenzen zu unterlaufen und zu revidieren, müssen in diesem Kontext auch als Versuch gesehen werden, die hier "geschriebenen" Identitäten ebenfalls in die "Amerikanische Nation" einzuschreiben und so an deren Rekonstruktion teilhaben zu lassen. Das bedeutet, dass über die literaturwissenschaftliche Genrediskussion (hinaus) auch eine Debatte über Kulturkonzepte und politische Partizipation geführt wurde. Insofern erscheint es zwingend, die in dieser Arbeit unternommene Analyse der Texte *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und partiell auch *The Last Generation* mit der über die Autobiographie geführten Diskussion zu verbinden. Dies umso mehr, als auch die Genrediskussion durch die Integration dieser Texte in den Kanon wesentliche Impulse erhielt.<sup>83</sup> Indem die Texte mit formalen und thematischen Aspekten autobiographischen Schreibens wie der linearen Prosaerzählung eines selbstidentischen Subjekts brechen, manifestiert sich die ambivalente Stellung der Texte zur autobiographischen Tradition. Darin gehen sie, wie weiter unten gezeigt wird, mit einer poststrukturalistischen Kritik am Modell der klassischen Auto-

---

82 Hier wird die Konvergenz zwischen Autobiographie und Historiographie bereits offenkundig, auf die in Kapitel 5 im Zusammenhang mit Geschichte als autorisierendem Diskurs zurückzukommen sein wird. So, wie ein autobiographisches Ich konstruiert wird, ist auch die über den Geschichtsdiskurs verhandelte Identität konstruiert.

83 Bidy Martin (1988) in Bezug auf lesbische Autobiographie, Caren Kaplan (1992) in Bezug auf *outlaw*-Genres oder Leigh Gilmore (1994a) bezüglich der Traditionslinien weiblicher "self-representation" seien hier genannt.

biographie konform, die vor allem am zugrunde gelegten Subjektverständnis ansetzt. Gleichzeitig aber ist ihnen der Gestus des Schreibens von Identität (notwendig) inhärent, denn “[f]or the marginalized woman, autobiographical language may serve as a coinage that purchases entry into the social and discursive economy” (Smith/Watson 1992: xix).

Kay Goodman argumentiert in ihrem Aufsatz “Weibliche Autobiographien” (1985) überzeugend, dass gerade ein bestimmtes Subjektverständnis zum Ausschluss autobiographischen Schreibens von Frauen aus dem Kanon führte, und Michaela Holdenried folgert ausgehend von Goodman, dass die “Anthropologisierung” der Autobiographie über den bürgerlichen Subjektbegriff die Verbindung von Autobiographie und Subjektivität problematisch gemacht habe (vgl. Holdenried 2000: 52). Das Modell der klassischen Autobiographie hat das Paradigma des zu Selbstbewusstsein gelangten bürgerlichen Individuums vor Augen. Momente der Dezentrierung, die heute zur Kritik dieses Subjektbegriffs Anlass geben, seien jedoch aus heutiger Perspektive von Anfang an präsent, dem Subjektbegriff und seinem Repräsentationsmodell – der klassischen Autobiographie – aber eben nur “als sein ausgeschlossenes Anderes” inhärent gewesen. Berücksichtigt man die verschiedenen, ambivalenten und gegenläufigen Tendenzen, so lässt sich der Schluss ziehen, dass sich aufgrund der zentralen Stellung von Subjektivität für das autobiographische Genre mehr als eine Entwicklungslinie autobiographischen Schreibens ausmachen lässt. Das zeigt vor allem auch die eingehendere Betrachtung der literarischen Textproduktion der letzten Jahrzehnte in diesem Bereich, deren größerer Teil der strengen Definition von Autobiographie im Sinne einer literarischen Abbildung eines autonomen, selbstidentischen Subjekts nicht entspricht (vgl. Holdenried 2000: 53).

In moderner Autobiographik finden sich als Negativ der klassischen Identitätsdefinition die Spuren der Desintegration des bürgerlichen Individuums, seine “problematische Identität”. Heteronomie, Asozialität, Multiplizität von Persönlichkeit wären Stichworte [...]. Die Autobiographie als “Krankheitsbericht”, als Protokoll eines diffusen Bewusstseins, als Beichtform asozialen Verhaltens bildet nur das begleitende Negativ einer qua Literatur erzeugten (oder erzwungenen) Konstruktion von Identität. (Holdenried 2000: 53)

Die Desintegration des bürgerlichen Individuums und seine problematische Identität verweisen auf die anfänglich beschriebene ambivalente Stellung der Texte von Frauen und Minderheiten zum autobiographischen Kanon. Die Kritik des Subjekts, die das Paradigma des sich selbst bewussten Subjekts – Modell der klassischen Autobiographie – grundsätzlich in Frage stellt, hat in die neuere Theorie der Autobiographie unwiderruflich Eingang gefunden. Holdenried plädiert dafür, die “Verknüpfung von ästhetischer Form und zeitgebundenen Subjektdiskursen immer erst zu ermitteln” (53), um vor diesem Hintergrund das zugrunde liegende autobiographische Paradigma zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, die im Zuge poststrukturalistischer Theorie problematisierte Referentialität des Genres<sup>84</sup> – also das schwierige Verhältnis von

---

84 Nach Lejeune sind Biographie und Autobiographie im Gegensatz zu allen Formen der Fiktion referentielle Texte. Genau wie die wissenschaftliche oder historische Rede geben sie vor, eine Information über eine außerhalb des Textes liegende Realität zu geben und sich somit einer Prüfung

Text und Realität, das ja gerade die Spezifik der Autobiographie ausmacht – neu zu überdenken. Dekonstruktivistische Ansätze wie der Michael Sprinkers (1980) legen nahe, vom Ende der Autobiographie zu sprechen, da alles Schreiben autobiographisch sei bzw. nicht mehr zwischen einem dem Text vorhergehenden und dem durch den Text konstruierten Subjekt unterschieden werden könne. Ausgehend von der problematischen Subjektposition wird nach Thomas Couser (1989) nicht so sehr ein präexistentes, retrospektiv abzubildendes Ich gestaltet, sondern erst mit dem und durch den Text ein Ich geschaffen: “Autobiography, then is seen not as *produced by* a preexistent self but as *producing* a provisional and contingent one” (19). Als Konsequenz solcher Überlegungen und in Anlehnung an Genette beschreibt Ottmar Ette Roland Barthes’ 1975 erschienenen Text *Roland Barthes par Roland Barthes* als fiktionale, also auf einer Subjekt-Inszenierung beruhende Autobiographie. Die *Fragments d’un discours amoureux* (1977), die laut Ette die literarische Gestaltungsweise sowie die existentielle und ethische Dimension mit *Roland Barthes par Roland Barthes* verbindet, sei “eine Subjektfiktion”, die “ein Subjekt zum Sprechen [bringe], welches aus Bruchstücken literarischer wie philosophischer, schriftlicher wie nichtschriftlicher, autobiographischer wie fiktionaler Herkunft montiert wurde” und “eine Serie von *figures* [artikuliere], die [...] Standbildern [...] entsprechen” (Ette 1994: 186f.). Hier wird eine Textpraxis vorgestellt, die, obwohl sie sich des prekären Status der gestalteten Subjektivität bewusst ist, diese im Kontext von Autobiographie produktiv macht.

Auch John Paul Eakin macht in seiner ausdrücklich autobiographischer Referentialität gewidmeten Studie *Touching the World* Barthes’ Text *Roland Barthes par Roland Barthes* zum Gegenstand seiner Betrachtung. Habe dieser Text sich einerseits radikal von der Möglichkeit verabschiedet, ein “Subjekt zu erzählen”, das einen Referenten in der Realität hat, so könne er aber andererseits nur durch die Referenz auf den “autobiographischen” Pakt<sup>85</sup> von Lejeune als eine Art Anti-Autobiographie gelesen werden.

---

der Verifizierbarkeit zu unterziehen. Ihr Ziel ist nicht die bloße Wahrscheinlichkeit, sondern die Ähnlichkeit mit dem Wahren. Diese Texte enthalten also implizit oder explizit das, was Lejeune einen autobiographischen Pakt nennt, in dem eine Definition des anvisierten realen Blicks und eine Äußerung über Modalitäten und den Grad der Ähnlichkeit enthalten sind. Der Unterschied zwischen Autobiographie und Biographie liegt wiederum darin, dass für die Autobiographie im Gegensatz zur Biographie der hohe Grad an Ähnlichkeit nicht wichtig ist, sondern dass es hier die konstruierte Identität und deren glaubhaft zu machende Authentizität ist, die Ähnlichkeit begründet. Vgl. Lejeune, *Le pacte autobiographique* (1975/1996). Genette (1991: 81) setzt die authentische Autobiographie in *Fiction et diction* von der Autofiktion ab und beruft sich dabei auf Barbara Herrnstein Smiths Annahme, dass “la fictionalité se définit autant (ou plus) par la fictivité de la narration que par celle de l’histoire”. Er führt vor, dass in der Autofiktion ähnlich der Autobiographie der Autornamen und der Name des Protagonisten identisch sind, sprachliche Identität zwischen Erzähler und Protagonist durch das Pronomen “Ich” besteht, jedoch der Autor die Erzählung nicht ernsthaft beglaubigt: “Moi, auteur, je vais vous raconter une histoire dont je suis le héros mais qui ne m’est jamais arrivée” (ebd.: 86) bzw. “C’est moi et ce n’est pas moi.” (87).

85 Eakin bezeichnet ihn als referentiellen Pakt des Genres. Er reflektiert Lejeunes Unsicherheit bezüglich der Gültigkeit des autobiographischen Pakts im Falle sogenannter Autofiktionen.

Poststructuralist criticism of autobiography characteristically – and mistakenly – assumes that an autobiographer’s allegiance to referential truth necessarily entails a series of traditional beliefs about self, language, and literary form. Summarized schematically, these beliefs could be stated as follows: (1) the self is a fully constituted plenitude preexisting language, and capable of being expressed in it; (2) language is a transparent medium of expression, permitting unmediated access to the world of reference beyond the text; and (3) a chronologically organized biographical narrative is the “natural” form for an autobiography. (Eakin 1992: 30)

Indem Eakin hervorhebt, dass Referentialität nicht notwendigerweise mit traditionellen Vorstellungen von Subjekt, Sprache und Autobiographie einhergeht, kann er diese als notwendiges Merkmal der Autobiographie beibehalten. Referentialität sei nach wie vor wesentlich. Dies gelte auch, wenn diese im Text dadurch unterminiert würde, dass der autobiographische Akt selbst “eine entscheidende Phase des Dramas der Selbstdefinition darstellt” (vgl. Eakin 1985: 226). Das Festhalten an diesem Pakt sage nichts aus über die Annahme der Homogenität bzw. Autonomie des gestalteten Ichs. Vielmehr sei das Problem, “Vergangenes zu berichten”, also das Problem des Erinnerns, ein Verweis darauf, dass Identität immer der Imagination, narrativer Strukturen und fiktionaler Strategien bedarf.<sup>86</sup> Ist es folglich nicht die Existenz eines referentiellen Gestus, um dessen Auflösung es sich in Eakins Überlegungen handelt, so müssen womöglich der außertextuelle Referent sowie die Art und Weise hinterfragt werden, in der Referentialität hergestellt wird. Ein solcher Ansatz berücksichtigt dann sowohl Sprinkers als auch Cousers Annahmen, dass zum einen die Suche eines “Ich” nach seiner Herkunft und seiner Geschichte immer begleitet werde von den eingrenzenden Bedingungen des Schreibens und der Produktion eines Textes,<sup>87</sup> dass also dieses Ich erst mit und durch den Text geschaffen werde.

Auch feministisch orientierte Literaturwissenschaft hat – etwa unter dem Stichwort Autobiographismus/“autobiographical criticism” – zunächst für eine enge Verbindung von weiblichem und autobiographischem Schreiben plädiert. Dies geschah unter anderem mit dem Ziel, die Opposition von privatem und öffentlichem Raum aus der Perspektive der Analysekategorie Geschlecht zu kritisieren, die Dichotomie mit dem Slogan “Das Private ist politisch” zu durchbrechen und auf dieser Grundlage eine alternative

---

86 Eakin argumentiert, dass *memoria*, der Prozess des Erinnerns wie die Erinnerungen selbst, erst die Möglichkeit einer Identität eröffnen, da sie nämlich das fragmentierte, instabile, sich ständig verändernde Ich in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des erinnernden Ichs darstellen. “In this view memory would be not only literally essential to the constitution of identity [...] but also crucial in the sense that it is constantly revising and editing the remembered past to square with the needs and requirements of the self we have become in any present” (Eakin 1992: 67). Er führt die Figur des Erinnerns als Palimpsest ein. Als Ausgangspunkt für die Reflexionen über Erinnern dient ihm die Argumentation Barrett J. Mandels (1980: 67): “the past [...] [is] an illusion because it never really existed [...] it has always been an illusion created by the symbolizing activity of the mind.”

87 Dazu führt Sprinker (1980: 342) aus: “[T]he inquiry of the self into its own origin and history, is always circumscribed by the limiting conditions of writing, of the production of a text.”

Tradition zu begründen.<sup>88</sup> Die verschiedenen feministischen Ansätze, die auf unterschiedliche Weise die biologische Geschlechterdifferenz, eine spezifisch weibliche Erfahrung oder aber eine marginale Position in einer patriarchalischen Gesellschaft und Sprache akzentuieren, entwickelten Konzepte wie *gynocritics* (Elaine Showalter), *écriture le corps* (Hélène Cixous), das Konzept des doppelten Ortes (Siegrid Weigel)<sup>89</sup>. Wurde lange Zeit behauptet, dass "weibliche" Autobiographie genau genommen nicht möglich sei, reformulierten nun feministische Literaturwissenschaftlerinnen den Diskurs über Autobiographie, indem sie alternative Traditionen sichtbar machten. Darüber hinaus wurden gattungstheoretische Grundlagen der Autobiographie hinsichtlich des zugrunde gelegten Subjektverständnisses und dessen Normativität kritisch reflektiert und alternative theoretische Ansätze unter Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz entwickelt. Die feministische Forschung zeigte dadurch Traditionslinien autobiographischen Schreibens auf, die durch den zuvor beschriebenen Ausschluss eines Großteils autobiographischer Praxis von der Autobiographieforschung nicht verfolgt wurden.<sup>90</sup> Die für Frauen lange Zeit einzig mögliche (und ab dem 16. Jahrhundert fruchtbarste) Form autobiographischen Schreibens ist nach Goodman, Gilmore u.a. das religiöse Bekenntnis.<sup>91</sup>

- 
- 88 "[A] feminist position grounds autobiographical form and meaning in the experiences of the women who write autobiography and looks to women's lives for the framework to understand self-representational texts." (Gilmore 1994a: 18). Vgl. auch Brüns (1995).
- 89 Das Konzept des "doppelten Ortes" der Frau (analog dem von Weigel konstatierten "schielenden Blick") definiert das Schreiben von Frauen als sowohl im phallogozentrischen Diskurs verhaftet als auch von ihm marginalisiert bzw. ausgeschlossen. Daraus ergäbe sich eine doppelte Perspektive. Weigel bezieht sich hier auf Luce Irigaray in *Speculum* (1974) und *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Das Konzept problematisiert die von Showalters *gynocritics* vertretene Autonomie weiblicher Erfahrung und des daraus resultierenden weiblichen Schreibens (vgl. Weigel 1983 und 1987).
- 90 Zu dieser Problematik siehe auch Smith/Watson (1992: xvii).
- 91 Die Bekenntnisliteratur geht auf die Techniken der Beichte zurück. Die Technik der Beichte ist eine der von Foucault (1988) herausgearbeiteten "Technologien des Selbst", die sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen hier zur Sprache kommenden Diskurse, Gattungen und Formen zieht. Sie wurde von Michel Foucault als "Selbsttechnik" bezeichnet, mit der sich das Subjekt im Ordnungssystem positioniert. Als religiöse Praxis der Beichte erlangt sie ab dem 12. Jahrhundert zentrale Bedeutung. Die Entwicklung der Beichttechniken beinhaltete eine Verlagerung des Akzents von äußeren Handlungen auf Intentionen: Innerste Motive werden heilsrelevant, das Individuum ist auf sich selbst zurückgeworfen wie nie zuvor. Die Beichte wird zur "allzuständigen" Instanz, vor der sich das Individuum verantworten muss, und dies führt zur Steigerung der Empfindung der eigenen Subjektivität (vgl. Hahn 1982). Jedoch nicht nur äußerer Druck führte zur Institutionalisierung der Beichte, sondern auch die innere Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit derselben. Die Folge dieser erzwungenen Beschäftigung mit sich selbst erzeuge, so Alois Hahn, ein neues Gefühl der Einzigartigkeit des Individuums. Hahn verweist in Anlehnung an Foucault auf das Entstehen einer biographischen Perspektive. Durch einen Impuls zur Systematisierung kommt es zur Entstehung von Gesamtbiographien, wobei diese Entwicklung sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Tradition nachzuweisen ist. Während die Selbsterforschung aus dem Leben des katholischen Laien als besonderer religiöser Akt bekannt ist, der sich auf die Sündenfeststellung zum Zwecke der Beichte

The legacy of the confession for women's self-representational writing persists in two ways. First, the confession imports not only the spiritual but also the legal constraints of truth telling and potential punishment for error into the genre. The story of the self is constructed as one that must be sworn to and will be subject to verification. Second, truth is marked as a cultural production entwined with our notions of gender so completely that even the structural underpinnings of truth production are masculinist [...]. (Gilmore 1994c: 57)

In der ambivalenten Praxis der Beichte findet das "ambivalente Verhältnis der Frauen zum Schreiben" ihr Pendant, das Holdenried (1995b) als "widerspruchsvoll[e] [...] Anpassungsleistung" (420) und an anderer Stelle als "double-voiced discourse" (Holdenried 2000: 100) charakterisiert.<sup>92</sup> Dass Autobiographie in großem Maße Autorität aus der Nähe zur von ambivalenten Machtverhältnissen gekennzeichneten Beichtrhetorik bezieht, ist nach Leigh Gilmore (1994c) ein Zusammenhang, der in der dominanten Traditionslinie der Autobiographieforschung eine eher marginale Rolle spiele. Dies sei der Fall, obwohl Augustinus' *Confessiones* in der Tradition von Bekenntnisliteratur im Begründungszusammenhang einer Bekehrungsgeschichte ("autobiography of conversion") gelesen werde bzw. am Anfang einer solchen Tradition stehe. Die gängige Herstellung eines direkten Bezugs zwischen den *Confessiones* und der Autobiographie als Projekt der Aufklärung schließe sich parallel entwickelnde, alternative Praktiken und auf ihnen gründende Texte aus (Gilmore 1994c: 72). Dagegen stärkt die Verbindung von "Ges-tändnis" und Autobiographie, die Gilmore in ihrem Aufsatz "Policing Truth" am Beispiel der Funktion des rhetorischen Apparates der Beichte in autobiographischen Texten von Frauen aufzeigt, die These, dass von den Texten der Mystikerinnen, also beispielsweise der spirituellen Autobiographie der Teresa de Ávila, eine alternative Literaturgeschichte der Autobiographie von Frauen ihren Ausgang nehme und das Modell der "autobiography of conversion" durchkreuzt.<sup>93</sup>

Verfolgt man den Konnex zwischen Beichtformen und Ausbildung von Subjektivität, so lässt sich daran zum einen die Geschichte der Subjektivität ablesen, zum anderen aber

---

beschränkt, entsteht daraus bei den Puritanern ein für den Alltag gültiges Lebensprinzip. In Zusammenhang mit dem Calvinismus entstehen neue Formen des Bekenntnisses (wie das Tagebuch), die biographische Selbstvergewisserung ermöglichen und eine Beziehung zwischen der neuen Relevanz der gesamtbiographischen Perspektive, einem neuen Typus von Verantwortung und der Entstehung des bürgerlichen Romans herstellen. Der Zusammenhang zwischen puritanischem Tagebuch, Autobiographie und der Entstehung des bürgerlichen Romans in England verweist darauf (Hahn 1982: 422).

92 In diesem Kontext weist Holdenried (1995b: 413) darauf hin, dass "[d]ie Entwicklung der eigentlichen (bürgerlichen) Autobiographie als typologische und psychologische Säkularisation, wie bei Günter Niggel [...] beschrieben, [...] für Frauen in dieser idealtypischen Form nicht zu[trifft], konnten doch religiöse Konfession und Berufsautobiographie nicht verschmelzen, da letztere fehlte. Es blieb also nur eine Weiterentwicklung des religiösen Schemas, oder aber ein Ausweichen auf andere autobiographische Formen, wie die 'Briefautobiographie' (Goodman)."

93 Vor dem Hintergrund dieser alternativen Tradition können auch Anzaldías *Borderlands* und Moragas *Loving in the War Years* gelesen werden.

rückt insbesondere die Entwicklung und Geschichte des Kodierens von Subjektivität in den Mittelpunkt der Betrachtung.<sup>94</sup> Diesbezüglich räumt André Stoll (1994: 123) der Autobiographie Teresa de Ávilas (1562) einen Platz noch vor Montaignes *Essais* (1580) ein, die gemeinhin als “erste[s] großartige[s] Exempel eines poetischen Genres der Moderne” gelesen werden.

[Die] neuartigen Subjektsondierungen [des *Libro de la Vida*] können sich nicht nur mit den zur selben Zeit in den bürgerlichen Stadtstaaten des Spätrenaissance-Italiens entstandenen Wissenschaftler- und Künstler-Autobiographien messen; sie bilden auch ein ‘weibliches’ Pendant zu den gemeinhin als erstes Manifest moderner Subjektivität gefeierten *Essais* von Michel de Montaigne (1580) [...]. (Stoll 1994: 12)<sup>95</sup>

Damit wird der Text einer Frau, der nicht nur wegen seiner Form, sondern auch wegen der in ihm konstruierten Subjektivität in der Regel außerhalb der autobiographischen Tradition verortet wird, in diese integriert und an ihren Anfang gesetzt. Holdenried ist skeptisch gegenüber dem Vergleich, der zwischen Teresas Subjektsondierungen, den Renaissanceautobiographien und Montaignes – gemeinhin als erstes weltliches “Manifest moderner Subjektivität” betrachteten – *Essais* gezogen wird, weil Souveränität und literarische Gründungstätigkeit in Teresas Werk ein allzu verborgener Text seien (vgl. Holdenried 1995b: 410). Allerdings greift die Autorin in derselben Studie zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal die Frage auf, die sie freilich offen lässt, “ob nicht gerade Teresas Rechenschaftsbericht *das* Übergangswerk der Autobiographik zur säkularen Form darstellt” (413). Bislang, so Holdenried, sei diese Weiterentwicklung der mystischen Autobiographik verneint worden.<sup>96</sup> Wie wir später sehen werden, findet ebenso wie das Bekenntnis als autobiographische Form die Technik der Beichte Eingang in die zu untersuchenden Texte.

94 Die bereits erwähnten Untersuchungen des Soziologen Alois Hahn (1982, 1987) legen den Nexus zwischen Geständnispraxis und Herausbildung von Individualität mit ihren spezifischen Formen dar. Roland Galle (1986) dienen Geständnis und Subjektivität als Leitfaden durch die französische Literatur von der französischen Klassik über Rousseau zur Romantik.

95 Stoll (1994: 123) bewertet Teresa de Ávilas “literarische Gründungsleistung” sogar noch höher als die Montaignes, da sie “sich nicht primär an den Versprachlichungsmustern der (männlichen) Gelehrsamkeit (einschließlich der freilich gründlichst von ihr uninterpretierten augustinischen *Confessiones*) orientiert, sondern das Kontemplations- und Kunstkonzept Maria Magdalena der männlichen Verfügungsgewalt entreißt und zu einem Lebens- und Produktionsmodell weiblicher Subjektivität verselbständigt [...]” Montaignes Werk war ja bereits als umstrittene Ausnahmeleistung angesehen worden, die Holdenried in Anlehnung an vorherige Untersuchungen als “Schweifen eines dezentrierten Bewusstseins” (Holdenried 2000: 106) bezeichnet hat.

96 Holdenrieds These zur Verknüpfung zwischen Geständnis und Subjektivität für den Übergang zur säkularen Autobiographie erscheint bedenkenswert: Der Geständnisdrang verbinde sich hier für Frauen eher mit einer Entindividualisierung (festgemacht an erzwungenen Geständnissen in Hexenprozessen, Gnadengesuchen) als mit Individualisierungsstreben (wie in der männlichen abweichenden Autobiographie). In diesem Zusammenhang verweist Holdenried auf Claudia Honneggers Aufsatz “Hexenprozesse und ‘Heimlichkeit der Frauenzimmer’: Geschlechtsspezifische Aspekte von Fremd- und Selbstthematierung”, in Hahn/Kapp (1987: 95-110).

Eine Vielzahl von Publikationen zwischen 1987 und 1996 belegt die lebhafteste Diskussion über die Revision des autobiographischen Kanons, die mit der Revision der Prämissen von autobiographischem Schreiben einhergeht. Sidonie Smith bemerkt in ihrem 1987 erschienenen *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-Representation* das sprunghaft gestiegene Interesse an der Autobiographie als literarischer Gattung. Das belegt die Vielzahl der Publikationen zu diesem Thema allein im US-amerikanischen Raum.<sup>97</sup> All diese Publikationen partizipieren am "struggle for the meaning of both gender and genre, a category autobiography still strains, [that] is being waged, as it long has been, in the practice and criticism of autobiography" (Gilmore 1994a: 18). Um den veränderten Texten wie Gegenständen im neu gefassten Kanon gerecht zu werden, kommt es auch innerhalb der feministisch orientierten Literaturwissenschaft zu einer Reihe von Genre Grenzen überschreitenden Definitionsversuchen, die entweder den engen Zusammenhang von Subjekt und Schreiben (Jeanne Perreaults "autography") betonen oder aber individuelle Identität zu kollektiven Identitäten in Beziehung setzen (Lynn Blooms "auto/bio/history" und Norma Alarcóns "autohistoria") und das Ineinandergreifen von Privatem und Politischem (Sidonie Smiths "autobiographical manifesto") hervorheben. Welche Rolle das autobiographische Schreiben und die Autobiographie im Ringen um Emanzipation spielen, charakterisiert Shirley Neuman wie folgt:

autobiographical strategies by which those "marginalized" by "history, representational imprints, and self-representational politics" can assume agency by working both within and against the rules of genre, [...] a use of autobiography that is not retrospective but projective, not only a representation of the socially constructed self, but a strategic assumption of agency by means of alternate and multiple constructions of gender and the subject. (Neuman 1991: 9)<sup>98</sup>

Viele der genannten Publikationen hinterfragen autobiographisches Schreiben bereits aus der Perspektive von Gender und Ethnizität beziehungsweise "Rasse". Jedoch kann auch eine eigenständige Traditionslinie der Diskussion autobiographischer Strategien im Kontext von Minderheitenliteraturen nachgezeichnet werden.

Die Argumentation hinsichtlich der multikulturellen Autobiographie verläuft strukturell in ähnlichen Rastern, da es hier um Ausschlussmechanismen (zum Beispiel aus dem Kanon) geht, die entlang der durch die Kategorien "Rasse" und Ethnizität markierten Grenzen greifen und auf dieser Grundlage Autorschaft zum einen verhindert, zum anderen nicht anerkannt haben. Innerhalb der einzelnen ethnischen Literaturen verläuft die Diskussion jedoch in Hinblick auf die jeweilige kulturelle Tradition durchaus spezifisch. So nimmt beispielsweise in der chinesisch-amerikanischen Autobiographiedebatte

---

97 Eine Auswahl der wichtigsten Titel umfasst Stanton (1984), Brodzki/Schenck (1988), Benstock (1988), Lionnet (1989), Neuman (1991), Smith/Watson (1992), Payne (1992), Freedman (1992 und 1993), Gilmore (1994a) sowie Ashley/Gilmore/Peters (1994).

98 Das Zitat im Zitat bezieht sich auf Sidonie Smiths Aufsatz "The Autobiographical Manifesto: Identities, Temporalities, Politics" in Neuman (1991: 186-212).

die Skepsis gegenüber einer Form der Autobiographie, die so eng mit der christlichen Tradition der Beichte verbunden ist, einen wichtigen Raum ein. Die radikale Schlussfolgerung: "A Chinaman can't write an autobiography without selling out" (Chin et.al. zit. in S.C. Wong 1992: 256) steht jedoch tendenziell im Widerspruch zu der Tatsache, dass die christliche Chinesisch-Amerikanische Autobiographie bis in die 1980er Jahre hinein die einzige existierende Chinesisch-Amerikanische Literaturtradition darstellte. Bereits in den frühen 1980er Jahren wurden Studien zu "early slave narratives" und autobiographischem Schreiben von Afroamerikanern als wesentlicher Beitrag zur Kanonrevision verfasst.<sup>99</sup> Es entstanden auch hier verschiedene Aufsatzsammlungen, mit dem Anliegen, die Texte ethnischer Minderheiten in den "autobiographischen Kanon" einzuschreiben. Einige der oben aufgeführten Publikationen – Lionnet (1989), Smith/Watson (1992), Payne (1992a) – versuchen, sowohl Gender als auch "Rasse" bzw. Ethnizität im Zusammenhang mit autobiographischen Formen zu betrachten. Ramón Saldivar (1990a: 154) argumentiert im Kontext der Chicano/a-Autobiographie, dass autobiographisches Schreiben durch seinen engen Zusammenhang mit Themen wie "self and history, self and place" eine oft verwendete narrative Form des "emergent racial, ethnic, and gender consciousness [...] in the United States and elsewhere" sei.<sup>100</sup> Daher sei ein beträchtlicher Teil der Texte in der Chicanoliteratur autobiographischer Natur, deren Spezifik es im Vergleich zur Autobiographie als solcher zu untersuchen gelte. William Nericcio sieht das Modell der mexikanisch-amerikanischen Autobiographien durch Bewegungen des "rupture", des "quest" und der "voice" charakterisiert. Der Bruch ("rupture") im Sinne von individueller und politischer Entfremdung rufe die Frage nach der eigenen Identität hervor, die zur Suche als Erfindung von Identität und schließlich zu einem Ich führe, das zunächst nicht konkret definiert werden könne. Fragen des "double consciousness"<sup>101</sup>, des Verhältnisses zwischen Gemeinschaft und Individualität in Bezug auf kulturelle Authentizität werden in diesem Rahmen diskutiert, und die Frage der Repräsentativität wird

---

99 So zum Beispiel von Andrews (1986), Smith (1987), Steptoe (1979). Aus den Studien ging hervor, dass die "slave narratives" nicht nur inhaltlich und strukturell eine Modellfunktion für die afroamerikanische Autobiographie innehatten, sondern auch Einfluss auf die euro-amerikanische Literatur ausübten.

100 William Anthony Nericcio (1988: 166) unterstreicht: "The autobiographical voice plays a central role in the Mexican-American pursuit of social and, necessarily, academic legitimacy". Siehe dazu auch Krupat (1985), Smith (1987), H.D. Wong (1992).

101 Es handelt sich hier um W.E.B. Du Bois' Konzept in *The Souls of Black Folk* (1903) bezüglich der Situation der Afroamerikaner in der US-amerikanischen Gesellschaft. Cynthia Wong liest es zusammen mit Werner Sollors Terminologie des "consent"/"descent" in Bezug auf ethnische Autobiographie: "The writers are aware of themselves as 'insiders' with unique experiences that cannot be fully captured by ethnic categories alone. On the other hand, they cannot but sense the 'outsiders' constant gaze upon their skin color, their physiognomy, their 'difference'. Their American right of 'consent' – here taking the form of the freedom to create literature true to their felt lives – is perpetually called into question or qualified by reader expectations based on 'descent'." (S.C. Wong 1992: 265f.).

in diesem Kontext zu einem umstrittenen Kriterium. Welcher Text ist warum, durch welche Strategien repräsentativ für eine ethnische Gemeinschaft und welcher nicht?

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Marginalisierungstendenzen hinsichtlich Kanon und Genre gerade in Bezug auf Texte, in denen Gender und "Rasse" beziehungsweise Ethnizität in ihrer spezifischen Verschränkung gestaltet werden, einer erweiterten Perspektive bedürfen. Die Rezeptionsgeschichten zweier autobiographischer Texte von *Women of Color*-Autorinnen veranschaulichen die Notwendigkeit einer solchen veränderten bzw. differenzierten Perspektive. Sowohl Maxine Hong Kingstons *Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts* (1976) als auch Gloria Anzaldúas *Borderlands* wurden mit zum Teil ähnlichen Begründungen als nicht repräsentativ und nicht authentisch von ihren jeweiligen ethnischen *Communities* kritisiert und abgelehnt. Die hochgradige Fiktionalisierung ebenso wie die unkonventionelle Erzählstruktur widersprächen dem Anspruch des autobiographischen Genres; die Erfahrungen seien zu spezifisch, um repräsentativ für eine Gemeinschaft zu sein, die Darstellung der Traditionen verzerrt, die der Kultur im allgemeinen zu negativ und schmerzbeladen.<sup>102</sup> Aus den Argumenten geht hervor, dass die von dieser Kritik gezogenen Genre Grenzen äußerst restriktiv sind und sich eher am Modell der klassischen Autobiographie des "ordered shaping of life events anchored in the so-called external world" orientierten als an innovativen Modellen (vgl. S.C. Wong 1992: 250). Auch die mehr oder weniger explizit geäußerte Kritik an der in den Texten artikulierten Beanstandung des Sexismus der jeweils eigenen Kultur und an der Abweichung von anerkannten kulturellen Eigenstereotypen weist auf ein restriktives Verständnis von kultureller Identität hin, das dieser Kritik zugrunde lag. Die Verschränkung von "Rasse", Gender und Sexualitätsdiskursen auf der produktions- wie rezeptionsästhetischen Ebene erfordert – das zeigen die Beispiele deutlich – ein Überdenken solcher Prämissen. Die Schwierigkeit, die entsteht, wenn sich in einem Subjekt verschiedene Marginalisierungen überkreuzen und den Ort bestimmen, von dem aus Kritik artikuliert wird, macht es notwendig, eine Vorstellung vom Subjekt zu entwickeln, die auch dessen Verortung in einer Gemeinschaft Rechnung trägt. Handelt es sich nun um ein Subjekt, das verschiedenen Gemeinschaften angehört, so greifen das Konzept vom autonomen Subjekt ebenso wie dasjenige einer homogenen kollektiven kulturellen Identität zu kurz. In diesem Zusammenhang haben die Texte von *Women of Color* einen wesentlichen Beitrag zur Subjekt- und Identitätsdiskussion geleistet und dabei einen subversiven Umgang mit den Konventionen autobiographischen Schreibens, der Grenze zwischen Diktion und Fiktion, wissenschaftlichem und nichtwissenschaftlichem, literarischem Schreiben, kurz mit den Genre Grenzen entwickelt.<sup>103</sup>

Biddy Martin (1988) bescheinigt dem autobiographischen Essay und der Coming-out-Geschichte große Beliebtheit unter jenen Texten, die lesbische

---

102 Vgl. S.C. Wong (1992) für die Kritik an *Woman Warrior* und Yarbro-Bejarano (1994) für die Kritik an *Borderlands*.

103 Auch der zu diesen Texten entstandene Apparat kritischer Studien hat einen erheblichen Anteil an dieser Entwicklung.

Identität/Subjektivität<sup>104</sup> ins Zentrum stellen (77).<sup>105</sup> Wichtiger noch als diese Feststellung sind die Veränderungen, denen hier autobiographisches Schreiben unterliegt:

By demonstrating the complex discursive and institutional intersections of race, class, gender, and sexuality and their inscription on the bodies and psyches of women, these autobiographical essays, poems, and letters relate psychic and political struggles in ways that make "identity" irreducible to consciousness. (Martin 1988: 91)

In den Texten wird zwar auf autobiographische Strategien zurückgegriffen, zugleich ist jedoch kollektive Identität mit individueller verknüpft, werden Brüche und Überkreuzungen in dieser Identität sichtbar gemacht. Auch *Zami. A New Spelling of My Name* (1982/1984) der afroamerikanischen Feministin, Dichterin und *Lesbian of Color*-Aktivistin Audre Lorde folgt dieser anderen autobiographischen Logik: "*Zami. A Carriacou name for women who work together as friends and lovers*" (Lorde 1984: 255). Der Text konstituiert ein Subjekt über die Aneignung einer kollektiven Geschichte und einer kollektiven weiblichen Identität (vgl. Gilmore 1994a: 32). Die verschiedenen Ebenen des Coming-out als Lesbe, des Kampfes mit verschiedenen Formen von Rassismus, des Verlassens des familiären Heims und der Rückkehr, der Bildung sowie der Autogenese als Schriftstellerin werden miteinander verschränkt. Nicht zuletzt deshalb ist Lordes Text ein viel zitierter Ausgangspunkt der Autobiographien von *Women of Color*.<sup>106</sup> Die meta-fiktionale Selbstbezeichnung "bio-mythography" (Lorde/Tate 1983: 115) liefert ein (Beschreibungs-)Modell für eine große Zahl von autobiographischen Texten von *Women of Color*. bell hooks (1989) charakterisiert das eigene Schreiben in Anlehnung an Lordes Text als eine Mischung aus Fiktion und Autobiographie, in der es weniger auf die Akkuratheit jedes Details ankäme als vielmehr darauf, die Geisteshaltung in einem bestimmten Moment zu evozieren (158). Ähnlich verfährt Moraga, die, wie es gleich zu Beginn von *Loving in the War Years* heißt, den Text als emotionale Chronologie verstanden wissen möchte.

Publikationen wie *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography* (Smith/Watson 1992) unternehmen den Versuch, die theoretischen Prämissen des "kolonisierten Subjekts" von verschiedenen Sprechpositionen aus mit denen des autobiographischen Subjekts zusammenzubringen. Als "positions of unbelonging" ebenso wie als "heterogeneous and shared subjectivity" fasst sie Inderpal Grewal (1994:

- 
- 104 Auf die Frage danach, welche Bedeutung der Marker lesbisch in einem Kontext von Identitäts- und Subjektkritik sinnvollerweise haben kann, führt Martin lesbische Identität als Position ein, von der aus gesprochen und politisch gehandelt wird. "Identity is thrown onto historically constructed discursive and social axes that crisscross only apparently homogenous communities and bounded subjects." (Martin 1988: 102).
- 105 Teil des Korpus, das Martin (1988) in Hinblick auf die Subjekte/Identitäten, die in diesen Texten konstituiert werden, sowie auch in Hinblick auf den Umgang mit dem Genre untersucht, sind Texte wie *This Bridge Called my Back*.
- 106 Browdy de Hernandez (1998) liest *Zami* gemeinsam mit Anzaldúas *Borderlands/La Frontera*.

246, 241). Dabei geht es der Autorin nicht nur um die Revision subjekttheoretischer Prämissen klassischer Autobiographien, sondern auch um deren westliche feministische Grundannahmen. Sie hinterfragt Susan Stanford Friedmans zu Beginn dieses Kapitels angeführte Theorie von einer, weiblicher Subjektivität zugrunde liegenden, kollektiven Identität kritisch und argumentiert, dass der eher unspezifische und undifferenzierte Gebrauch der Begriffe "Gruppe" bzw. "kollektiv" den sehr unterschiedlichen Situationen von Frauen nicht im Mindesten gerecht werde und die folgenden Fragen unberücksichtigt ließe:

What are the boundaries of the group or culture? If there are conflicting group identities, which one is to be privileged, and when? Are these transhistorical or shifting? What is the place of a patriarchal family or kinship structure within this community or group? Is this model applicable only to minority women, as Friedman suggests? What about men who are part of oppressed minority groups? Can we talk about collective group identity that includes both white women and women of color? Can we even speak of a collectivity such as "Third World Women"? (Grewal 1994: 239)

Aus dieser Perspektive genügt ein bloßer Rückgriff auf traditionelle Formen und Vorstellungen nicht, um Autobiographien als "counterhegemonic narratives" zu beschreiben, die durch verschiedene konkurrierende, kulturell sanktionierte Konzepte von Identität sowie durch die Akzentuierung verschiedener referentieller Kontexte des Ich entstehen (vgl. Smith/Watson 1992: xxi). Die Definitionsversuche an den Grenzen des autobiographischen Genres, die aus der Perspektive von Gender und Ethnizität eingebracht wurden, eröffnen maßgebliche Horizonte für die Primärtexte meiner Analyse. Diese neuen Modelle der "autoethnography", "autogynography", "autohistoria", "guerilla autobiographics" repräsentieren weder rein formale noch bloße thematische Veränderungen, denn beide können nicht losgelöst voneinander, sondern nur in gegenseitiger Verschränkung miteinander betrachtet werden. Caren Kaplan (1992) plädiert dafür, autobiographische Praxen durch nichtkanonische Genres neu zu konstituieren. Eine solche "politics of location" (119) sei beispielsweise durch eine die Grenzen des Genres erweiternde Lektürepraxis möglich.

[T]he critical practice of out-law genres challenges the hierarchical structures of patriarchy, capitalism, and colonial discourse. Reading prison memories, *testimonio*, ethnography, "biomythography," cultural autobiography, "regulative psychobiography," and other challenges to the conventions of autobiography in an oppositional mode moves Western feminist criticism into transnational coalition work. (Kaplan 1992: 135)

Die Projekte alternativer Selbstentwürfe von Frauen und ethnischen Minderheiten erschüttern zwar einerseits traditionelle Vorstellungen von Identität und Subjekt, rekurren aber andererseits gerade auf den referentiellen Charakter des autobiographischen Genres, um die damit verbundene Autorisierung für ihre Texte in Anspruch zu nehmen. Damit unterscheiden sie sich etwa von der *Nouvelle Autobiographie*, die die Fiktionalität autobiographischen Erzählens absichtsvoll in den Vordergrund bringt (vgl. Gronemann 2002). Bezogen auf diese Praxen, die der Konstruktion des autobiographischen Subjekts Unterbrechungen, Fragmentarisierungen, Widerständigkeiten im Prozess der Selbst-

Repräsentation einschreiben, führt Gilmore die Bezeichnung *Autobiographik/autobiographics* ein:

I offer the term *autobiographics* to describe those elements of self-representation which are not bound by a philosophical definition of the self derived from Augustine, [...] those elements that instead mark a location in a text where self-invention, self-discovery, and self-representation emerge within the technologies of autobiography – namely, those legalistic, literary, social, and ecclesiastical discourses of truth and identity through which the subject of autobiography is produced. *Autobiographics*, as a description of self-representation and as a reading practice, is concerned with interruptions and eruptions, with resistance and contradiction as strategies of self-representation. (Gilmore 1994a: 42)

Mit diesem Konzept bietet Gilmore eine Möglichkeit, die Beziehung der Referentialität zu überdenken.<sup>107</sup> Das Konzept der *autobiographics* erlaubt es, im Unterschied zu einer strikten Genreabgrenzung und Kanonbildung andere, weniger ausgrenzende Fragen an die Texte zu stellen:

Where is the autobiographical? What constitutes its representation? The *I*, then, does not disappear into an identity-less textual universe. Rather, the autobiographicality of the *I* in a variety of discourses is emphasized as a point of resistance in self-representation. (Gilmore 1994a: 42)

Die Untersuchung fokussiert dabei:

writing itself as constitutive of autobiographical identity, discursive contradictions in the representation of identity (rather than unity), the name as a potential site of experimentation rather than contractual sign of identity, and the effects of the gendered connection of word and body. ( ebd.)

Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden die Texte *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und *The Last Generation* betrachtet werden und es gilt aufzuzeigen, wie sie autobiographische Traditionslinien durchbrechen, verwerfen, aufnehmen und verändern. Besonderes Augenmerk wird dabei der formalen Integration und Veränderung autobiographischer Strategien in den Texten gewidmet, um darzustellen, wie Grenzen zugleich unterlaufen und konstituiert werden. Eingebettet und rückgebunden in die komplexeren Fragen nach dem Zusammenhang von Subjekt und Schreiben, der Beziehung zwischen individuellen und kollektiven Identitäten, dem Ineinandergreifen von Privatem und Politischem. Die Betrachtung paratextueller Elemente zur Untersuchung von Referentialität ist dabei ebenso von Bedeutung wie die Analyse der Fiktionalisierungs- und Desintegrationsstrategien.

---

107 Sie argumentiert, dass Autobiographie ihre soziale Autorität von der Verbindung zu kulturell dominanten Wahrheitsdiskursen und bestimmten Praxen derselben beziehe und nicht (wie oft behauptet) von der privilegierten Beziehung der Autobiographie zum "real life". Eine dieser Praxen ist die Technik der Beichte. Gilmores Unterscheidung zwischen diskursiven Repräsentationen und dem sogenannten wirklichen Leben verweist auf das problematische Verhältnis von textueller und außertextueller Realität, insbesondere hinsichtlich des Personalpronomens "Ich" und seiner Referenz zu einer empirischen Person. Siehe Gilmore (1994a, b, c).

## 3.2 Autobiographische Strategien zwischen Beglaubigung und Fiktionalisierung

### 3.2.1 Instanzen des autobiographischen Pakts und Paratexte

Die Einordnung der hier zu untersuchenden Texte von Anzaldúa und Moraga in autobiographische Traditionen ist in verschiedener Hinsicht relevant. Autobiographie setzt nach Blasing (1977) voraus, dass Autor, Erzähler und Protagonist durch den gleichen Namen identifiziert werden können. Diese auf verschiedene Weise hergestellte Namensidentität vorausgesetzt spricht Philippe Lejeune vom autobiographischen Pakt, der zwischen Leser und Text geschlossen wird. Genette (1987: 41f.) weist schließlich darauf hin, dass eine solche Identifizierung zumeist durch paratextuelle<sup>109</sup> Bezüge (den Autornamen auf dem Einband, der vom Leser mit dem Ich bzw. Ich-Erzähler gleichgesetzt wird, Klappentexte, Vorworte) geschieht.

Autobiographie als Genre wird im Paratext von *Borderlands* nicht explizit erwähnt. Dennoch kann der autobiographische Pakt in diesem Text aufgrund mehrerer Indizien geschlossen werden. Im Vorwort, einem Element des Paratextes, spricht eine Art Autorinstanz:

This book, then, speaks of my existence. My preoccupations with the inner life of the Self, and with the struggle of that Self amidst adversity and violation; [...] and with my almost instinctive urge to communicate, to speak, to write about life on the borders, life in the shadows. (B/F: Preface)

Die Betonung des “inner life of the Self” ruft bereits verschiedene selbst-autorisierende Diskurse der Erfahrung und der Psychologie auf. “Erfahrungen”, “das Innenleben des Ich” und “der Kampf dieses Ich” verweisen auf eine unabhängige Existenz des autobiographischen Ichs. Sie signalisieren auf ein Inneres, von dem angenommen wird, dass es sich trotz äußerer Widrigkeiten und deren Einfluss auf die innere Disposition – “the struggle of that Self amidst adversity and violation” – entwickelt.

An verschiedenen Stellen des Textes, zum ersten Mal im zweiten Kapitel, wird das Ich mit dem Eigennamen Gloria<sup>110</sup> identifiziert. Ein weiterer Hinweis lässt sich aus dem Zusammenhang zwischen paratextuellen Elementen und Text herauslesen. Die Danksagung am Beginn von *Borderlands/La Frontera* ist mit den Initialen G.E.A. – Gloria Evangelina Anzaldúa – unterzeichnet und verweist auf die Autorin. In den *Acknowledge-*

109 “Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public” (Genette 1987: 7); Lejeune: “[...] cette frange du texte, qui, en réalité, commande toute la lecture (nom d’auteur, titre, sous-titre, nom de collection, nom d’éditeur, jusqu’au jeu ambigu des préfaces)” (Lejeune 1975/1996: 45).

110 “Esa Gloria” (B/F: 44); “Gloria, the everyday face” (44); “Y cuándo te casas, Gloria?” (17); “push Gloria, breathe Gloria” (172). Allerdings geht die Namensnennung einher mit einer Diszanzierung, denn von Gloria wird in der zweiten oder dritten Person gesprochen.

ments (Danksagungen) erfolgt die namentliche Danksagung an Freundinnen, Kolleginnen und ihre Familie. Der Dank an die Familie gilt insbesondere dem Andenken des Vaters Urbano und der beiden Großmütter. Die hier namentlich Genannten werden auch im Text wieder erwähnt, sodass sich eine Übereinstimmung zwischen Paratext und Text ergibt.<sup>111</sup> In dem der zweiten, 1999 erschienenen Ausgabe von *Borderlands* beigefügten Interview (227ff.) weist die Antwort auf die Frage nach der Kindheit der Autorin große Übereinstimmungen mit im Text erzählten Ereignissen auf. Orte wie die “Jesus [sic] María ranch in the Valley of South Texas” (“in the fields of Jesus Maria Ranch”, 26) sowie autobiographische Sequenzen wie “working in the fields” tauchen in beiden Texten auf und werden als biographische Details eingeführt. Diese Überschneidungen veranlassen den/die Leser/in, extratextuelle Referenzbeziehungen aufzustellen.

Im Gegensatz zu der mit G.E.A. unterzeichneten Danksagung ist das darauffolgende Vorwort nicht unterschrieben. Ausgehend von der engen Auslegung des Begriffes Paratext bei Genette ist das autographe/auktoriale Originalvorwort<sup>112</sup> dem Autor oder der Autorin zuzuschreiben und also vom Text abzusetzen. Eine strikte Trennung zwischen Text und Vorwort ist jedoch ähnlich der Position anderer paratextueller Elemente (z.B. der Anmerkung) letztlich nicht eindeutig vorzunehmen.<sup>113</sup> Die Uneindeutigkeit erlangt Bedeutung, sobald Autor/in und Erzähler/in bzw. Protagonist/in nicht identisch sind und die Frage, wer im Vorwort spricht, unterschiedlich beantwortet werden kann. Spielt diese Frage also für die Autobiographie, für die wir bereits die Ineinssetzung von Autor/in, Erzähler/in, und Protagonist/in konstatiert haben, überhaupt eine Rolle? Genette geht im Fall der Autobiographie von einer Person aus, die zwei Rollen, die des “Biographen” und die des “Biographierten”, übernimmt, wobei es stets Ersterer sei,

qui s’arroe le droit au discours, et donc à la préface, comme au récit [...]. C’est bien dommage, car on aimerait parfois connaître l’avis du jeune héros sur la manière dont le traite l’homme mûr, voire le vieillard, qui tient abusivement la plume à son propos. (Genette 1987: 175)

Die beiden von Genette unterschiedenen Rollen verweisen auf unterschiedlich große Distanzen, die zwischen dem zuvor unter gleichem Namen identifizierten Autor, Erzähler und Protagonisten liegen. In den zu betrachtenden Texten wird die Distanz zwischen Autorin und Protagonistin mit Hilfe verschiedener textueller Verfahrensweisen hergestellt: so beispielsweise der Wechsel zwischen “Ich” und “Wir” oder auch die fiktionali-

111 Folgende Personen werden in der ausführlichen Widmung genannt und im Text wieder erwähnt: “Mamagrande Ramona” (27, 45, 90); “My father’s mother, Mama Locha” (8); “donde enterraron a Don Urbano, tu vis-visabuelo” (200); “my brother, Nune” (90); “*Carito, mi hermanito*” (30); “*No se raje, chicanita/ para Missy Anzaldúa*” (200).

112 Genette (1987: 182-218, 242 ff.) grenzt es vom auktorialen bzw. allographen Vorwort ab.

113 Der Titel des herangezogenen Textes von Genette zu den paratextuellen Elementen *Seuils* (wörtliche deutsche Übersetzung: “Schwellen”) weist auf die Zwischenstellung der als paratextuell zusammengefassten Elemente hin, zugleich diesseits und jenseits der nicht eindeutig zu definierenden Textgrenze.

sierende Komponente des Erinnerungsprozesses. Ein weiteres Moment der Heterogenität ist der Wechsel zwischen der ersten und der dritten Person Singular für die Bezeichnung der Hauptprotagonistin in der Darstellung persönlicher Erlebnisse, Gedanken oder Bewusstseinszustände. Mit dem Pronomen "she" wird auf "woman", "Chicana", "Coatlilcue", aber auch auf ein jüngeres Ich verwiesen: Zu diesem wird somit Distanz geschaffen – manchmal zeitlich, zumeist aber bezüglich des Bewusstseinsstandes. Laut Starobinski (1970: 260ff.) fungiert die dritte Person als Verfestigung des erzählten Subjekts durch Objektivität. Das Spiel mit den Stimmen jedoch, der Wechsel zwischen erster und dritter Person, bringt nach Lejeune (1996: 17) Unsicherheit über die eigene Identität zum Ausdruck. Das Schwanken zwischen Distanzierung und Verunsicherung stellt die Prozesshaftigkeit des Ich in den Vordergrund. Holdenried (1991: 181) bezeichnet die Autobiographie als ein "Zugleich von Identität und zeitlicher Differenz zwischen Aussage-subjekt und Aussageobjekt".

Auch wenn wir in Anzaldúas Text von einer unterstellten Identität der Namen für Autorin, Erzählerin und Protagonistin ausgehen können, ist eine graduelle Zunahme der Fiktionalisierung in den verschiedenen Elementen des Paratextes festzustellen. Für *Borderlands* gilt zudem, dass beide Paratexte – Danksagung und Vorwort – durch ein zweites Titelblatt (*Borderlands/La Frontera*) deutlich vom folgenden Text abgegrenzt werden. Es erfolgt eine Art doppelter Einschluss durch die beiden Titelblätter, der als eine Art doppelter Vorhang für die Inszenierung des Textes dient. Der Paratext, der die autobiographische Lesart ermöglicht und die Referenz zur Autorfigur explizit macht, wird getrennt vom Text und taucht auch im Inhaltsverzeichnis nicht auf. Eine solche Anordnung kann als Versuch der Destabilisierung der Autobiographie gedeutet werden.<sup>114</sup> Für die verschiedenen Spuren, die die Autorinnenfigur in *La Frontera* referentialisieren – dazu gehört der Verweis auf das schreibende Subjekt ebenso wie auf zurückliegende Ereignisse im Leben der Autorin – gilt mithin die von Genette beobachtete Distanz zwischen den narrativen Instanzen. Dies signalisieren nicht zuletzt auch die verschiedenen eingebauten Textgrenzen, die ich an anderer Stelle genauer analysiere (siehe 3.3.1 und 5.1.2). Im Folgenden gilt es also, die Verfahren zur Identifikation und Distanzierung zwischen Autorinnenfigur, Erzählerinnenfigur und Protagonistin genauer zu betrachten.

Der Untertitel *Lo que nunca pasó por sus labios*, der auf dem Titelblatt von Cherríe Moragas *Loving in the war years* durch seine vom Titel separate Platzierung ins Auge fällt, lässt die Eröffnung innerster Bekenntnisse erwarten. Damit verweist bereits der Untertitel auf die Tradition der Beichte, die im Unterkapitel 3.1 schon als wichtige autobiographische Form von Frauen präsentiert wurde. Die Einleitung ("Introducción") ist eine

---

114 Dass sich trotzdem auch eine graduelle Abstufung und Annäherung an den Text ergibt, zeigt die zweite Auflage, die das Vorwort nun hinter dem zweiten Titelblatt positioniert und in das Inhaltsverzeichnis aufnimmt. Damit ist das Vorwort noch eindeutiger in den Rahmen des Textes und somit näher an die Fiktion gerückt. Dafür spricht auch, dass der Paratext in der zweiten Auflage um eine Einleitung von Sonia Saldivar-Hull sowie ein Interview mit G. Anzaldúa und eine ausgewählte Bibliographie ergänzt wird, wobei die Einleitung von Saldivar-Hull zwischen Danksagung und Vorwort steht.

Reflexion über die Entstehungsgeschichte des Buches, über sein Anliegen und sein Publikum, in der es an entscheidender Stelle heißt:

The completion of this book finds me in the heart of change. So there is no definitive statement to make here in this last piece that is to prepare you for the *story of my life*. For that is all this really is/can be – *my story*. (LWY: vii; Hervorhebung AB)

Diese Einleitung bringt die thematische Einheit sowie den traditionsreichen Topos der “story of my life” in den Blickpunkt, die durch die Form des Textkorpus, das nicht aus einem einzigen durchgehenden Text, sondern aus einer Sammlung von Texten verschiedener Genres (Gedichten, Essays und Tagebuchaufzeichnungen) besteht, zunächst nicht nahegelegt wird. “Die Geschichte [des] Lebens” des erzählenden Ich, das in dieser Einleitung eingeführt und im gleichen Abschnitt in einer erinnerten Familienszene mit dem Namen Cherríe, dem Vornamen der Autorin, identifiziert wird, verweist am Anfang des Textes, der jedoch am Ende des Schreibprozesses entstanden ist, auf eine Unabgeschlossenheit, die den Topos der “Geschichte meines Lebens” gleich wieder partiell in Frage stellt. Veränderung (“change”) und der Verzicht auf endgültige Aussagen (“no definitive statement”) führen ein Moment der Offenheit und der Prozessualität ein, wo gleichzeitig ein Moment der Abgeschlossenheit suggeriert wird. Neben den bereits in dieser Aussage gehäuft auftretenden Zeichen der Unterminierung und Auflösung klassischer Genremerkmale wird das Textsubjekt bereits in einer Fußnote auf der ersten Seite der Introducción auf die Missachtung zeitlicher Chronologie verwiesen, an deren Stelle eine emotionale/politische Chronologie tritt.

Auch Moraga schickt ihrem Text eine Danksagung – *agradecimientos* – an diejenigen voraus, die ihr in der Entstehungszeit des Buches zur Seite gestanden haben. Namentlich werden unter anderem Gloria Anzaldúa (54, 90), Barbara Smith (133), Mirtha Quintanales (126) und Amber Hollibaugh erwähnt, Personen, die im Verlauf des Textes als Figuren wiederkehren. Sie bilden einen Teil des literarischen Kosmos, der im Text entsteht und der über den Verweis auf die tatsächlichen Personen, ihre Texte und Auffassungen einen *Women of Color*-Kontext bildet.

Das nahezu durchgehende Sprechen in der ersten Person und der periodisch auftretende und mit dieser ersten Person identifizierte Name Cherríe bzw. Cecilia (19, 36f.) sowie die in der Einführung genannten Familienmitglieder, namentlich die Mutter Elvira, die Großmutter Dolores (vii), die Schwester JoAnn (91) und die Cousine Teresa (116, 146), verweisen auf eine Einheit zwischen Autorin, erzählendem Ich und Protagonistin. Auch hier existiert eine über den Namen gestiftete Einheit, die jedoch im Text unterlaufen wird. Dieser unterscheidet nämlich zwischen Cecilia und Cherríe, wobei Cecilia auf ein jüngeres, kindliches Ich verweist und Cherríe nicht nur bezüglich des Alters, sondern auch hinsichtlich ihres Bewusstseins der Erzählerin/Autorin näher ist.

Die Namen realer Personen aus dem Umkreis der Autorin finden sich ebenfalls in Moragas *The Last Generation*<sup>115</sup> als Indizien für den autobiographischen Pakt, wobei die Einführung im Vergleich zu den beiden anderen Texten die geringsten Hinweise für eine autobiographische Lesweise bietet. Folgen wir jedoch Holdenried (2000: 43), die "Namensnennung, Schilderung psychischer Vorgänge, Verweis auf Familienstrukturen" als Elemente der Identitätspräsentation nennt, die selbst dann im Bewusstsein der Rezipienten funktionieren, wenn die üblichen Authentizitätsversicherungen von seiten des Autors wegfallen, so lassen sich auch in *The Last Generation* autobiographische Strategien ausmachen.<sup>116</sup>

Der Untertitel "Prose and Poetry" gibt im Gegensatz zu *Borderlands* und *Loving in the War Years* keine genauere thematische Erklärung über die im Buch vertretenen Genres. Der so entstehende, durch den Untertitel vermittelte Gesamteindruck des Textes ist noch offener als bei den beiden zuvor angesprochenen Texten. In der zweigeteilten "Introduction" wird zunächst die gesellschaftspolitische Situation, die zur Entstehung des Buches geführt hat, skizziert. Im zweiten Teil der Einleitung, der den Titel des gesamten Bandes – "The Last Generation" – trägt, wird dieser Titel auf der familiären und persönlichen Ebene gedeutet. Hier taucht auch der Eigenname Ceci erstmals für das erzählende und das erzählte Ich auf.

Die Synthese zwischen individueller und kollektiver Erfahrung des konstituierten Subjekts sowie zwischen Essays und Gedichten auf der Ebene der Genres erhält im Vergleich zum zehn Jahre zuvor entstandenen *Loving in the War Years* eine veränderte Fokussierung:

*The stories have a lot to do with Chicano culture and Indian people and homosexuals and half-breeds and women loving and hating women. [...] they shape the world I know at the turn of this century. (LG: 4; Hervorhebung AB)*

Ist es "the story of my life", auf die der/die Leser/in in der Einleitung zu *Loving in the War Years* vorbereitet werden soll, so ist in *The Last Generation* die Rede von "stories [that] shape the world I know". Nicht mehr eine Geschichte, sondern viele Geschichten werden geschaffen, um ein Bild von jenem Gegenstand zu entwerfen, der über die Grenzen des Ich, das überwiegend spricht, hinausgeht: Eine Welt, die durch die Perspektive des Textsubjekts mit diesem verbunden ist und zuallererst von der Familie verkörpert wird:

---

115 Erwähnt werden die Schwester "JoAnn" (131), "Myrtha Chabrán" (*agradecimientos*, 120), "Ricardo Bracho" (*agradecimientos*, 145, 147).

116 Holdenried (2000: 44) erweitert damit das Modell des autobiographischen Paktes von Lejeune um das Moment der Identitätspräsentation. Sie spricht auch, in Anlehnung an Barthes, von "indizielle[r] Identitätsrelation", durch die die Differenz zwischen dem Subjekt des Aussagevorgangs – Autor – und dem Subjekt der Aussage – Erzähler – zu beschreiben sei. Diese seien als Authentifikationsstrategien zu charakterisieren (vgl. auch Holdenried 1991: 182).

My family is beginning to feel its disintegration. Our Mexican grandmother of ninety-six years has been dead two years now and la familia's beginning to go. Ignoring this, it increases in number. I am the only one who doesn't ignore this because I am the only one not contributing to the population. My line of family stops with me. (LG: 9)

Der Feststellung der familiären Auflösungstendenzen schließt sich der Auftrag des Textsubjekts an die eigene Person an, zwei wichtigen Elementen nicht nur autobiographischer, sondern auch historiographischer Tätigkeit nachzugehen – zum einen, sich zu erinnern, und zum anderen aufzuschreiben, zu bewahren: “I am the last generation put on this planet to remember and record” (LG: 9). Wird die Passage so einerseits an autobiographische Modi zurückgebunden, so weisen die zitierten Textsequenzen andererseits auch über die individuelle, subjektive Ebene hinaus auf eine kollektive, gemeinschaftliche Dimension.

Das Verhältnis von “Ich” und “Wir”, von Individualität und Gemeinsamkeit spielt in Anzaldúas *Borderlands* ebenfalls eine entscheidende Rolle für die Identitätsfindung. Darauf wird bereits in der Danksagung implizit verwiesen. Nach Genette kann die Danksagung<sup>117</sup> auch als eine Form der Zueignung aufgefasst werden, der die Funktion zukommt, die Beziehung zwischen Autorin bzw. autobiographischem Ich und den aufgeführten Personen, Gruppen und Institutionen öffentlich zu machen, da die Zueignung immer mindestens zwei Adressaten hat: Denjenigen, dem das Buch zugeeignet wird, und den Leser als Zeugen dieser Zueignung. So lässt sich bereits aus der Danksagung eine intellektuelle Genealogie, ein intellektuelles und politisches Umfeld für den Text rekonstruieren, das gleichzeitig auch als Entstehungshorizont für den Text gelesen werden kann. Die genannten Personen – Autorinnen und politische Aktivistinnen eines *Women of Color*-Feminismus – markieren Eckpunkte intellektueller, politischer und sozialer Räume, in denen der Text entstanden ist und in deren Zusammenhang er rezipiert werden soll. Spekuliert werden könnte bereits an dieser Stelle über eine erste konkrete Formulierung des “Wir”, das im Text in verschiedener Weise konstituiert wird (*New Mestizas*).<sup>118</sup> Auch in Moragas *Loving in the War Years* lässt sich in der Danksagung, die im Vergleich zu der Anzaldúas (anderthalb Seiten) knapp gehalten ist, ein politisch-literarischer Kosmos ablesen, zumal die genannten Namen als *Women of Color*-Autorinnen im Text wieder auftauchen. Eine ähnliche Funktion wie in den anderen beiden Texten hat die Danksagung in *The Last Generation*, die Yvonne Yarbro-Bejarano, Myrtha Chabrán, Ellen Gavin, Ricardo Bracho gilt.<sup>119</sup>

117 Genette (1987) schlägt die extensive Danksagung, die nach seiner Einschätzung als typisch universitäre Rubrik eigentlich bereits als getrenntes Element des Paratextes zu behandeln wäre, dem Vorwort zu, denn sie fungierte als Information für den Leser, als versteckte Form der Valorisation des Textes und auch als eine Art der Quellenangabe (196f.).

118 Dies lässt sich über die Widmungen der Gedichte im zweiten Teil des Bandes fortsetzen. Die Autorinnen Judy Grahn, Vita Sackville-West, Beth Brant, Chrystos, Cherríe Moraga und Juanita Ramos vervollständigen die Reihe der politischen und literarischen Affinitäten.

119 Mit Yarbro-Bejarano ist die Danksagung einer Chicana-Kritikerin gewidmet, die sich eingehend mit Moragas Texten beschäftigt. Chabrán und Bracho sind Chicana/o-Aktivistinnen und AutorInnen.

Alle drei Texte enthalten eine Widmung. Anzaldúas Danksagung schließt mit der expliziten Widmung des Buches an alle Mexikaner dies- und jenseits der Grenze: "THIS BOOK is dedicated *a todos mexicanos* on both sides of the border". Sie hebt sich ausdrücklich von den Danksagungen an zuvor genannte Personen ab und setzt das Buch eindeutig zu einer mexikanisch-amerikanischen Kultur und ihren Trägern in Beziehung. Diese Widmung ist nicht an eine konkrete Person, sondern an eine ganze Nation, die mexikanische, sowie eine ethnisch markierte Gruppe in den USA gerichtet, die auf diese Weise mit dem Text in Bezug gesetzt werden und deren Interesse an dem Text implizit suggeriert wird. Gleichzeitig werden mit den Mexikanern und Mexiko-Amerikanern konkrete kulturelle Identitäten aufgerufen. Dieser explizite Verweis ist zweifellos in Verbindung mit der erwarteten Aufnahme dieses Buches durch die Chicano-Bewegung bzw. durch die Chicano-Gemeinschaft zu sehen. Demgegenüber wendet sich Moragas Widmung "*Para mis compañeras/ especially for Barbara/ for the duration*", die noch vor die Danksagung gestellt ist, an eine Gemeinschaft von Weggefährtinnen und insbesondere an eine konkrete Person: "Barbara". *The Last Generation* ehrt das Vermächtnis von Chávez und Lorde: "To honor the legacies of Audre Lorde and César Chávez." Mit Lorde stellen sich Autorin und Text in die Tradition der *Women/Lesbians of Color* und mit Chávez in die der Chicano-Farmarbeiter-Bewegung. Dies sind die Vorreiter. Typographisch hervorgehoben ist eine weitere, kursiv gesetzte Widmung: "*For the yet unborn*". Auch hier verbindet sich mit der Widmung bereits ein AdressatInnenkreis – die neuen Generationen, die das Vermächtnis weitertragen sollen.

In allen drei Texten finden sich Hinweise auf Diskurse, die in engem Zusammenhang mit der Autobiographie und mit den in diesem Kontext diskutierten Problemstellungen stehen. "[T]he inner life of the Self" verknüpft Anzaldúas Text mit der Diskussion über den Nexus von Autobiographie und Subjektivität. "The story of my life" verweist in Moragas *Loving in the War Years* auf eine klassische Bildungsgeschichte und zunächst einmal auf den Anspruch, überhaupt die eigene Lebensgeschichte zu erzählen; mit dem Untertitel "lo que nunca pasó por sus labios" rekurriert Moraga zugleich auf die Tradition des Bekenntnisses und der Coming-out-Geschichte; die Verbindung der Erzählung von kollektiven und individuellen Erfahrungen in der Einleitung zu *The Last Generation* deutet auf die Nähe zwischen autobiographischem und historiographischem Erzählen hin.

### 3.2.2 Die Hybridisierung der Genres

Wenn die Autobiographie weniger ein präexistentes, retrospektiv abzubildendes Ich gestaltet, sondern erst mit und durch die Darstellung des Textes ein solches herstellt, ergibt sich die Frage, wie die formalen, genrespezifischen Koordinaten in diesen Prozess involviert sind. Für die Analyse der drei hier zur Diskussion stehenden Texte – *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und *The Last Generation* – bedeutet das zu untersuchen, wie die autobiographischen Erzählungen konstruiert sind und auf welche Art und Weise Themen eingeführt und entwickelt werden. Da es sich um unterschiedliche Genres handelt, die die Texte mischen, soll analysiert werden, wie sich die verschiedenen literarischen Formen Essay, kurze Prosatexte und Gedichte mit ihren je verschiedenen Aussagemodi zueinander ins Verhältnis setzen lassen. Beide Aspekte werden eingebettet in die komplexeren Fragen nach dem Zusammenhang von Subjekt und Schreiben, der Beziehung zwischen individueller Identität und kollektiven Identitäten, dem Ineinandergreifen von Privatem und Politischem.

Die Gliederung von *Borderlands/La Frontera* in einen Prosa- und einen Gedichtteil erweckt den Eindruck, als stünden sich hier essayistische Prosa und Poesie kontrastiv gegenüber. *Loving in the War Years* und *The Last Generation* präsentieren dagegen eine lose Abfolge von kurzen Prosatexten und Lyrik. In allen drei Texten entsteht so ein Spannungsfeld zwischen Gedichten und Essays bzw. kurzen Prosatexten, zwischen einem traditionell hochgradig verdichtenden und abstrahierenden Modus, der Allgemeines durch das Spezielle vermittelt, und einem beschreibenden, erklärend-diskursiven Modus, der sich als höchst subjektive Äußerungsform darstellt. Während in *Borderlands* zunächst aufgrund seiner Zweiteilung eine Opposition aufgebaut wird, alterniert die Abfolge der Genres in den anderen beiden Texten.

Die feministische Literaturkritikerin Kate Adams liest die Art der Präsentation von Poesie in Moragas und Anzaldúas hybriden Texten als radikal verschieden von der traditionellen Präsentationsform:

The books by the authors under discussion here present poetry to their readers in containers radically different from the slim volume and the thick anthology; here readers confront poems that are contextualized by an informative net of materials surrounding or accompanying them. (Adams 1994: 132)

Die Essays – Adams bezeichnet die Prosatexte genauer als “not-poetry” – bilden in ihrer Lektüre ein kontextualisierendes Netzwerk für die Gedichte. Gleichzeitig aber gehen diese Texte über den bloßen Status der Erklärung und Wiederholung hinaus.

Each author has made a book that, by the nature of what it contains, denies poetry as a discrete genre of purity or exclusivity that the slim volume, the anthology, and a great deal of academic discourse help to provide it. Each author challenges genre-restricted understandings of what the book of poems is or should be, and what cultural work such a book can or should do. (Ebd.: 132)

Adams’ grundlegender Beobachtung, dass hier die Lyrik als Gattung mit feststehenden Grenzen hinterfragt wird, ist voll und ganz zuzustimmen. Ebendies gilt auch für die Es-

sayistik, die mit der Lyrik in ein im Bachtinschen Sinne dialogisches Spannungsverhältnis eintritt und eben keine einfachen Schilderungen einer außerpoetischen Realität vorstellt, sondern einem literarischen Genre zugehörig ist.<sup>120</sup> Um dieser These Nachdruck zu verleihen, folgt zunächst ein kurzer Exkurs zur Tradition des Essays.

Der Essay als eine Prosaform, die als Ort (subjektiver) kritischer Reflexion, als Anti-Genre (Bensmaïa 1986) sowie als "inscription of a self and description of an object" (Good 1988) beschrieben wird, ist vor allem durch seine thematische und formale Offenheit markiert. Was ihn zumeist auszeichnet, ist eine subjektive Reflexion über eine bestimmte Thematik oder Problemkonstellation. Genette weist dem Essay provisorisch den Status nichtfiktionaler Prosaliteratur zu,<sup>121</sup> ebenso Ette (1994: 202) im Verweis auf José Enrique Rodós *Ariel* und Snyder (1993: 24) bezeichnet den Essay aus der Perspektive des 19. Jahrhunderts als "nonfictional and mimetic", "an expression of the writer's actual experience and essential self" (vgl. auch Good 1988: 9). Alle drei Untersuchungen weisen jedoch nach dieser "provisorischen" Zuordnung darauf hin, dass dem Essay damit nicht Genüge getan werde und ihm ein Status zwischen Fiktion und Nichtfiktion (Diktion) zukomme, da sich in dieser literarischen Gattung durchaus fiktionale Elemente nachweisen ließen. Snyder führt dazu aus:

However, the terms "fiction" and "non-fiction" do not map precisely onto "novel" and "essay." Just as the label "autobiographical novel" already breaks down any pure or exclusionary opposition between fiction and non-fiction, the essay occupies an indeterminate discursive space between fiction and non-fiction. That is to say, the essay, whether familiar or formal, constructs a writerly self who resembles the author's historical self but whose verisimilitude in this area as in others – Montaigne's inaccurate quoting from sources is the recurrent example – is not beyond question. (Snyder 1993: 24)

Festzuhalten sind als Charakteristika für den Essay eine Art Zwischenstatus sowie Referentialität und Fiktionalität parallel zum autobiographischen Schreiben. So bezeichnen denn Boetcher Joeres und Mittman (1993: 18) den Essay als "hybrides Genre" par excellence, das eine Position zwischen Diktion und Fiktion einnehme. Diesen Autoren zufolge wird im Essay die persönliche Erfahrung zur autorisierenden Kraft, die konstruierte Präsenz des Autors zur Quelle seiner Autorität.

Michel de la Montaigne steht am Beginn einer radikal subjektiven Betrachtung der Welt – "a space for contemplation, measured thinking" (Boetcher Joeres/Mittman 1993: 14) –, die die Norm einer männlich definierten Essaytradition begründet. Die

120 Dies bestätigt auch die Rezeption der Texte, die sich gerade bei Anzaldúas *Borderlands* in überwiegendem Maße auf den Prosateil bezieht.

121 In seinem Aufsatz "Fiction et diction" tut er dies freilich, um auf ein Defizit konstitutiver, essentialistischer und somit geschlossener Poetiken (von Aristoteles bis Jakobson) hinzuweisen, die nämlich Geschichtsschreibung, Redekunst, Autobiographie und den Essay mit ihren Kriterien nicht fassen könnten. In seiner Argumentation führt er den Begriff der konditionalistischen Poetiken ein, in denen Literarizität auch Texten zugeschrieben wird, die nicht eindeutig durch Fiktionalität oder Poetizität geprägt sind und für die bestimmte Rezeptionsbedingungen eintreten müssen, um sie als literarisch zu verstehen. (Vgl. Genette 1991: 26).

Verbindung zur Ausbildung eines bürgerlichen Subjekts ist vielfach hergestellt worden, und so steht der Essay in diesem Zusammenhang am Beginn einer wirkmächtigen Tradition. Hatte er, formal gesehen, den Traktat mit seinen vielfältigen Regeln durch eine offene Form abgelöst, so stellt er ein autonomes Ich in den Mittelpunkt. Innerhalb der Entwicklung des Essays als Genre sind verschiedene Traditionslinien auszumachen, die sich kritisch von dieser Prämisse absetzen, insofern gelten für dieses Genre die gleichen Fragen, die zu Beginn dieses Kapitels im Rahmen der Autobiographie gestellt wurden: Wer bezieht sich warum auf die Tradition des Essays; welche kulturellen Voraussetzungen wie Geschlecht, ethnische und nationale Zugehörigkeit etc. sind dabei involviert, welche Traditionen (des Ausschlusses) werden produziert? Um dies näher zu untersuchen, beziehe ich mich auf den für Anzaldúa und Moragas Texte äußerst relevanten Kontext der lateinamerikanischen Essaytradition sowie auf jene innerhalb einer feministischen Schreibpraxis.

In der lateinamerikanischen Essaytradition, in der sich philosophische, sozialpolitische mit persönlichen, autobiographischen Elementen mischen, stellt der Essay nach Amy Kaminsky (1993: 114) ein instrumentelles Genre dar, das für die Identifikation und die Entwicklung nationaler oder regionaler Identität eingesetzt wurde. An diese Tradition der politischen und philosophischen Verständigung mit Hilfe der Form des Essays knüpfen auch Anzaldúas und Moragas Texte an. Die Essayproduktion von Frauen war jedoch auch im lateinamerikanischen Kontext lange Zeit aus dem Kanon ausgeschlossen. Autorinnen wie etwa Gertrudis Gómez de Avellaneda, Victoria Ocampo, Gabriela Mistral, Teresa de la Parra, Julieta Kirkwood, Rosario Castellanos in die Tradition einzuschreiben, aus einer Genderperspektive formale Besonderheiten des Essays zu bestimmen und eine weibliche hispanoamerikanische Essaytradition zu formieren, ist das Anliegen verschiedener Publikationen.<sup>122</sup> Kaminsky (1993) legt am Beispiel der Essays von Gabriela Mistral und Victoria Ocampo dar, wie sich deren Texte thematisch und formal in der Überschreitung des sich scheinbar selbst autorisierenden männlichen Essays konstituieren. Nach Kaminsky deutet sich hier in Form der Genreüberschreitung bereits an, was in einer (weiteren) Traditionslinie der Essayistik von Frauen, in enger Verbindung zu feministischer Praxis, signifikant wird. Diane P. Freedman beschreibt in *An Alchemy of Genre* die

now [...] long tradition of feminist texts composed or constructed as collections of short essays personal or informal in tone, sometimes interspersed with poems, talks, or interviews, rather than as a single, sustained argument. (Freedman 1992: 137)

Mit ihrem Begriff der *poet-critics* reiht sich Freedman in eine feministische Kritiktradition des "the personal is (the) political" ein, auf die ich bereits oben verwiesen habe. Das Überschreiten der Genre Grenzen – "bordercrossing writing" – zwischen Essays und Gedichten, "put[ting] older texts, perhaps poems, into newer ones such as essays" (ebd.: 41) liest Freedman als konsequente Fortsetzung und Übertragung, als Inszenierung der sich

---

122 Als Beispiel sei auf den Band *Reinterpreting the Spanish American Essay. Women Writers of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries* verwiesen, der von Doris Meyer 1995 herausgegeben wurde.

auflösenden Grenzen zwischen “personal” und “theoretical”, “academic”, “professional”, “love and politics”(ebd.: 38) in einer feministischen Praxis. Im Kontext eines solchen grenzüberschreitenden Schreibens verortet Freedman den autobiographischen kritischen Essay in der Tradition Virginia Woolfs. Zuvor hatte ich bereits auf Bidy Martins (1988) Feststellung einer Vielzahl von autobiographischen Essays im Kontext lesbischer Selbstrepräsentation verwiesen. In die Tradition der *poet-critics* stellt Freedman Adrienne Rich, Susan Griffin, Alice Walker, Judy Grahn sowie Gloria Anzaldúa und Cherríe Moraga.<sup>123</sup> Der Begriff der “poetics of inclusion”<sup>124</sup>, den Freedman (1992: 144) in diesem Zusammenhang prägt, fasst die Techniken zusammen, die den Umgang mit Genre, das heißt hier mit Essays und Gedichten in *Borderlands*, *Loving* und *The Last Generation* treffend charakterisieren.

In ihren literaturtheoretischen Arbeiten zum Essay verweisen Kaminsky, Freedman und Martin auf Texte von Autorinnen, die Essayistik und Lyrik vereinen. Die Stellung zwischen Wissenschaft und Literatur, Privatem und Politischem macht, so lassen sich ihre Beobachtungen zusammenfassen, die offene Form des Essays für die emanzipatorischen Projekte der Autorinnen interessant. Doris Meyer (1995: 4) sieht im Essay eine “nonthreatening literary form”, deren Potential an “ästhetischer Hybridisierung” äußerst verschiedene Ausprägungen ermöglicht: “an essay-letter, an essay-confession, an essay-novel, an essay-travel diary, or the more traditional expository essay” (ebd.: 5).

Im Gegensatz zu der von Freedman und anderen aufgezeigten langen Essaytradition von Frauen beobachtet Susan Stanford Friedman (1988) im Umgang von Lyrikerinnen mit dem Genre des epischen Gedichts<sup>125</sup> vor 1970 eine Art “anxiety of genre”, da diese stark ästhetisierte Form (vgl. Kapitel 3.1) als männlich angesehen wird. Hier reflektieren die Erwartungen, die an die Genres gestellt werden und den Umgang mit ihnen wesentlich beeinflussen, die Vergeschlechtlichung der westlichen Genrehierarchie (vgl. Keller 1997: 14). Eine Verfahrensweise, die in Reaktion auf das Gattungssystem wiederholt von Autorinnen genutzt wurde, ist die Praxis der Vermischung, der Fusion von Gattungen, mit der Erwartungen zumindest partiell zu unterlaufen sind.<sup>126</sup> Inwiefern die von

---

123 Auch einige der unter der iberamerikanischen Essaytradition genannten Autorinnen, die die Essayform auf verschiedene Weise für die Forderung nach politischer und sozialer Reform genutzt haben, reihen sich in Freedmans Tradition der *poet-critics* ein.

124 Innerhalb dieser “poetics of inclusion” kommt es nach Freedman zu “trans-generic inspiration” (Freedman 1992: 82) sowie zu Beziehungen der “inter-texture-ality” (41), die man unter Inter- und Intratextualität fassen kann.

125 An dieser Stelle möchte ich auf Formen wie die des “long poem” (episches Gedicht) bzw. des “prose poem” verweisen, die spätestens seit dem 19. Jahrhundert als Formen eingeführt werden und auf der Grenze zwischen Poesie und Prosa anzusiedeln sind. In diesem Kontext bieten sich weiterführende Untersuchungen zur Überschreitung bzw. Reformulierung von Genre Grenzen an, die aber hier nicht geleistet werden können. Siehe dazu Lynn Keller (1997).

126 Friedman (1988) verweist darauf, dass zwei Autorinnen von *epic poems* (Elisabeth Barrett Browning und H.D.) dies durch die Vermischung von “the lyric” und “the novel” – zwei für Frauen als angemessen betrachtete Formen – zu realisieren vermochten. Vgl. auch Keller (1997: 16).

Adams (1994) zuvor für *Borderlands* und *Loving in the War Years* konstatierte poetische Verfahrensweise mit den Gedichten eine solche subversive Praxis der Vermischung und Fusion von Gattungen praktiziert, sollen die folgenden Analysen zeigen.

### 3.3 Ensemble, Montage und Verflechtung:<sup>127</sup> Gloria Anzaldúas *Borderlands* zwischen Prosa und Poesie

[W]riting is for me [...] always making meaning out of experience [...]. (B/F: 73)

In *Borderlands*, I wanted some of the prose sections to read like poetry, [...] and vice versa.

Sometimes one theory will blossom in a poem, or a story, or creative nonfiction, or a letter. (Anzaldúa in Perry 1993: 24)

In Gloria Anzaldúas *Borderlands/La Frontera* (1987) fällt zunächst die Zweiteilung in einen Essay- und einen Lyrikteil auf. Diese Zweiteilung wird unterstützt und überlagert von einer Feingliederung, die sich im vorangestellten Inhaltsverzeichnis und den zahlreichen Untergliederungen beider Teile in Unterabschnitte manifestiert. Das Inhaltsverzeichnis verweist gleichzeitig auf einen dem Charakter des Essays entgegengesetzten ausgeprägten Willen zu Struktur und Übersichtlichkeit, der den Text in die Nähe wissenschaftlicher Arbeiten stellt. Diesen diktonalen Charakter unterstützen die Endnoten im ersten Teil ebenso, wie die Unterteilung in Kapitel<sup>128</sup> auf eine in wissenschaftlichen Texten gängige Strukturierung verweist.

Übereinstimmend mit der Charakterisierung des Essays als “expository and persuasive – unlike narrative” überwiegen in den Essays von *Borderlands/La Frontera* die diskursiven<sup>129</sup> Sequenzen gegenüber den narrativen. Anzaldúas Essays haben erklärenden Charakter. Das unterstreicht auch das folgende signifikante Detail: In einem Interview erzählt die Autorin, dass die Essays des Bandes nach den Gedichten entstanden, weil die Gedichte ihrer Auffassung nach einer weiteren Erklärung bedurften.<sup>130</sup> Hier liegt einer der Gründe für die enge intratextuelle Verzahnung zwischen Gedicht- und Prosateil, doch darin erschöpft sich die Bedeutung dieser Essays nicht. Nimmt man den Hinweis der Autorin auf die Entstehungsgeschichte der Texte ernst, so gibt es zwischen den zwei Teilen eine wechselseitige vorausweisende und zurückführende Verweisstruktur. Diesen

127 Der Titel lehnt sich an folgendes Zitat aus *Borderlands* an: “an assemblage, a montage, a beaded work” (B/F: 66).

128 Diese Bezeichnung nutze ich im Folgenden für die sieben Essays des ersten Teils.

129 Diskursiv hier im Sinne von erklärend, erörternd, auch im Sinne von Benvenistes Unterscheidung von *discours* und *histoire*. Vgl. Benveniste (1966: 237-250).

130 Diese Information stellt Adams (1994: 134) zur Verfügung. Sie geht wahrscheinlich auf ein unveröffentlichtes Interview mit Anzaldúa aus dem Jahr 1990 zurück.

zurückführende Verweisstruktur. Diesen dialogischen Aspekt unterstützt auch die Form einer Sammlung relativ in sich abgeschlossener Einzeltexte, die ähnlich einer Gedichtsammlung dazu einladen, sie nicht notwendigerweise linear zu lesen, sondern zwischen ihnen und darüber hinaus zwischen Gedichten und Essays, zwischen den einzelnen Unterkapiteln des jeweiligen Teils bzw. der beiden Teile hin und her zu springen. Eine Praxis, die durch das Inhaltsverzeichnis noch erleichtert wird. Der zweite, aus Gedichten bestehende Teil, der thematisch parallel zum ersten Teil strukturiert ist, nimmt Themen und Motive aus diesem wieder auf, ergänzt sie und führt sie aus. Durch die Untergliederung in sechs Abschnitte, die unter den Überschriften “*Más antes en los ranchos*”, “*La pérdida*”, “*Crossers y otros atravesados*”, “*Cihuatlyotl, Woman Alone*”, “*Animas*” und “*El Retorno*” jeweils fünf bis acht Gedichte thematisch zusammenfassen, ergibt sich eine zum ersten Teil parallel verlaufende Strukturierung.

Das erste und das siebte Kapitel des Prosateils bilden einen Rahmen und heben sich von den übrigen Kapiteln dadurch ab, dass sie nicht durch eine autobiographische Szene im engeren Sinne eingeführt werden, sondern auf Formen kollektiver Erinnerung zurückgreifen.<sup>131</sup> Im ersten Kapitel ist der Wechsel zwischen narrativen autobiographischen, historiographischen und diskursiven Textsegmenten augenfällig; sie alternieren mit szenischen und lyrischen Passagen. Insbesondere die eingeschobenen historiographischen Passagen, die Zitate etc. scheinen auf den ersten Blick im Widerspruch zum im Vorwort formulierten Anspruch von *Borderlands* zu stehen: “This book speaks of my existence. My preoccupations with the inner life of the Self [...]” Tatsächlich aber ist festzustellen, dass häufig von der ersten Person Singular, die die sprachliche Identität zwischen Erzähler-Ich und erzähltem Ich/Protagonistin darstellt, zur ersten Person Plural übergegangen wird, einem unterschiedlich besetzten kollektiven “Wir”, an dem das (erzählte) Ich selbstredend partizipiert. Mit der ersten Person Plural werden häufig historiographische Textabschnitte eingeleitet, die dann in einen unpersönlichen Bericht münden, in dem sich die Erzählinstanz von den Protagonisten der Erzählung, die nun in der dritten Person Plural erscheinen, abgelöst hat. Das erzählte Ich erfährt eine Erweiterung, Bestätigung, Ergänzung durch das kollektive Wir, das durch den Akt des Erzählens vor unseren Augen entsteht. Die auf diesem Wege geschaffene Verbindung zum historiographischen Diskurs in der dritten Person Plural ist für das Ich gleichsam konstitutiv, es ordnet sich in diesen ein, durchbricht ihn jedoch gleichzeitig. Diese Verzahnung und gattungstechnische Grenzüberschreitung kennzeichnet Sidonie Smith (1987: 7) treffend als “the tension between poetics and historiography” in der Autobiographie. Geschichtsschreibung und autobiographischer Diskurs korrespondieren in Anzaldúas Text miteinander, um Identität – erklärtes Ziel autobiographischen Schreibens – zu konstruieren.

---

131 Dieser Umstand unterstreicht die zyklische Form des Textes ebenso wie die Tatsache, dass der Prosateil mit dem kollektiven “We” beginnt und endet und sowohl an den Beginn als auch an den Schluss die folgende Aussage stellt: “This land was Mexican once/ was Indian always/ and is./ And will be again” (B/F: 3 und 91).

In den übrigen Essay-Kapiteln strukturieren prägende Kindheitserlebnisse den Text. Diese narrativen Sequenzen, die sich zuweilen auf einen einzigen Satz beschränken, fungieren gewissermaßen als *take off*, als Ausgangspunkt für psychologische Reflexionen. Die vergangenen Ereignisse gehen direkt über in die Reflexionshaltung des gegenwärtigen Ich. Dies setzt sich in der Struktur der einzelnen Essays fort. Auch die Feingliederung der Texte folgt diesem Prinzip. So steht die Erinnerung an ein altes Familienfoto am Beginn des zweiten Kapitels: “I have a vivid memory of an old photograph: I am six years old. I stand between my father and mother [...]” (B/F: 15). Daran schließt sich die Frage der Erzählerin an, woher sie die Kraft nahm, nach sechs Generationen als erstes Mitglied die Familie zu verlassen. Am Anfang des dritten Kapitels erinnert sie sich an die Warnung der Mutter, nachts aus dem Haus zu gehen – “Don’t go to the outhouse at night, Prieta, my mother would say. [...] A snake will crawl into your *nalgas*, make you pregnant” (B/F: 25). Einige der Unterabschnitte nehmen parallel zur beschriebenen Struktur ihren Einstieg über Erinnerungen an die Familie: “Once we were chopping cotton in the fields of Jesus Maria Ranch” (26); “*Mi mamagrande Ramona toda su vida mantuvo un altar pequeño en la esquina del comedor*” (27). Das vierte Kapitel führt zeitliche biographische Marker ein (“When my father died” oder “I was two or three years old”), die jedoch keine lineare Chronologie herstellen. Ebenso wie in den übrigen Kapiteln wird der erinnerten Sequenz aus der Kindheit eine immer auch formal abgesetzte Passage – ein zitiertes Gedicht- oder Prosafragment – vorausgeschickt, die die Motive des Titels assoziativ aufnimmt und die eigentliche Eröffnung des Essay-Kapitels darstellt. Diesem Konstruktionsprinzip folgt auch das fünfte Kapitel, dem nun allerdings kein Zitat oder ein formal abgesetztes Textsegment, sondern die szenische Darstellung eines Zahnarztbesuches der Protagonistin vorangestellt ist.<sup>132</sup> Der Titel dieses Kapitels, “How to tame a wild tongue”, wird zunächst an diese konkrete Episode gebunden. Die Erinnerung an die Schulzeit und die Bestrafung, die dem unerlaubten Gebrauch der spanischen Sprache im Klassenzimmer folgte, schließen sich als erinnerte Sequenz an und bilden den Ausgangspunkt für die Überlegungen zum Chicano-Spanisch und zum generellen Stellenwert von Sprache für die Identität von Chicano/as.<sup>133</sup>

Die zunächst für sich stehenden, auch im Text sichtbar abgesetzten Sequenzen verbindet eine gemeinsame Thematik oder ein gemeinsames Motiv. Diese gestalten die Textpassagen von unterschiedlichen Ebenen (individuell, kollektiv) aus und greifen dabei auf unterschiedliche Perspektiven, unterschiedliche Kulturräume sowie verschiedene geographisch-kulturelle Orte zurück. Die Vorgehensweise besteht mithin darin, assoziativ auf verschiedene Diskurse und ihre unterschiedlichen Techniken und Formen Bezug

---

132 Mit der Sequenz geht keine zeitliche Einordnung einher, doch durch die szenische Darstellung und die Einbindung der Reflexionen in den Dialog entsteht der Eindruck, dass zwischen Geschehen und Reflexionen keine zeitliche Distanz liegt und es sich um die erwachsene Protagonistin handelt. Insofern hebt sich diese Szene von den anderen ab.

133 “I remember being caught speaking Spanish at recess – that was good for three licks on the knuckles with a sharp ruler.” (B/F: 53).

zu nehmen. Im sechsten Kapitel situiert die Erinnerungssequenz das erzählte kindliche/jugendliche Ich in der durchaus stereotypen<sup>134</sup> mexikanischen Familientradition des Geschichtenerzählens.

When I was seven, eight, nine, fifteen, sixteen years old, I would read in bed with a flashlight under the covers, hiding my self-imposed insomnia from my mother. I preferred the world of the imagination to the death of sleep. My sister, Hilda, who slept in the same bed with me, would threaten to tell my mother unless I told her a story. I was familiar with *cuentos* – my grandmother told stories [...]. My father told stories [...]. Nudge a Mexican and she or he will break out with a story. (B/F: 65)

Diese Textpassage wird zum Auslöser für die Auseinandersetzung des erzählenden Ich mit dem eigenen Schreiben, eine Problematik, auf die ich noch einmal gesondert zurückkommen werde. Die Einblendungen der Kindheitserinnerungen oder prägenden Episoden geben Zeit- und Altersangaben, folgen jedoch keiner linearen Chronologie. Sie führen immer wieder zurück in eine Kindheit, die derart für die psychische Struktur des Ich Bedeutsamkeit erlangt.

Das siebte Kapitel schließt, wie bereits festgestellt, den im ersten Kapitel geöffneten Rahmen des Prosateils. Den Ausgangspunkt bilden ein vorangestelltes, von der Autorin abgewandeltes Zitat des mexikanischen Philosophen José Vasconcelos sowie eine diskursive Passage, die ausgehend von dem kulturellen Identitätskonzept des *Mestizaje* ein Mestizinnen-Bewusstsein, „*una conciencia de mujer*“, präsentiert. Im Anschluss daran verortet sich das Textsubjekt, in einer typographisch als Gedicht abgesetzten Passage, in dem allgemeinen „*new mestiza consciousness*“ als „I, a *mestiza*“ (77), und die kollektive Identität in Form des Mestizinnen-Bewusstseins wird zum Raum, in dem sich die subjektive Identität etabliert.

Am Beispiel der Figur der präkolumbischen Gottheit Coatlicue und der verschiedenen ihr zugeordneten Motive – die Suche nach und das Ringen um Identität, Schreiben als maßgeblicher Prozess in dieser Suche – soll gezeigt werden, wie durch den Umgang mit den Motiven und die Bildung von Analogien eine Entwicklung in Gang gesetzt wird, und wie sich hierbei Prosa und Lyrik verschränken und einander annähern. Die für essayistisches Schreiben charakteristische assoziative Gedankenführung zeigt sich sowohl innerhalb der einzelnen Essays als auch zwischen ihnen sowie in der thematischen Verschränkung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil. Die Figur der Coatlicue, „die mit dem Schlangenrock“, ist ein Symbol, das mit stets neuen Facetten den gesamten Text durchzieht und zugleich textstrukturierende Funktionen übernimmt.<sup>135</sup>

134 An dieser Stelle sei auf das in 3.1 beschriebene Spannungsverhältnis zwischen Typisierung (*typicality*) und Einzigartigkeit (*uniqueness*) in der Tradition ethnischer Autobiographie erinnert, das hier und an vielen anderen Stellen in Anzaldúas Text zu beobachten ist.

135 Die Figur der Coatlicue als einerseits bedrohliches und andererseits ermächtigendes Motiv mit- samt seinen mythischen und psychoanalytischen Implikationen wird uns im Verlauf dieser Untersuchung noch öfter begegnen; so im Kapitel 4, in dem die Konstruktion von Körper und Sexualität diskutiert wird, und im Kapitel 5 im Zusammenhang mit präkolumbischen Kosmologien.

Das vierte Kapitel trägt die Überschrift “*La herencia de Coatlicue / The Coatlicue State*”. Die lyrische Passage zu Beginn dieses Kapitels nimmt emblematisch die mit dem *Coatlicue State* in Zusammenhang stehenden Transformationsbewegungen vorweg. Das “protean being” (41) der ersten Textzeile verweist in zwei Richtungen. Es könnte einerseits als Anfang der lyrischen Sequenz des Essays unter dem Titel “*La herencia de Coatlicue*” stehen. Zugleich kann es aber auch als Titel eines in den Essay eingeschobenen Gedichts – das im übrigen die Form der berühmten Coatlicue-Statue reproduziert<sup>136</sup> und in diesem Sinne als Bildgedicht zu bezeichnen wäre – gelesen werden. Damit stellt es bereits das ambivalente Verhältnis von lyrischem und diskursivem Text exemplarisch dar. Als Überschrift und/oder ersten Vers nimmt das “protean being” das Motiv des Essaytitels auf und ist zugleich Bindeglied zur Protagonistin der lyrischen Sequenz:

protean being  
 dark dumb windowless no moon glides  
 across the stone the night sky alone alone  
 no lights just mirror walls obsidian smoky in the  
 mirror she sees a woman with four heads the heads  
 turning round and round spokes of a wheel her neck  
 is an axle she stares at each face each wishes the  
 other not there the obsidian knife in the air the  
 building so high should she jump would she feel  
 the breeze fanning her face tumbling down the steps  
 of the temple heart offered up to the sun wall  
 growing thin thinner she is eyeless a mole [...] (41)

In der Assoziationskette “vielgesichtiges und vielgestaltiges Wesen – Dunkelheit – Nacht” werden Dunkelheit und Coatlicue als polymorphes Wesen zueinander in Beziehung gesetzt. Das vielgesichtige Wesen korrespondiert ebenso mit der von der Protagonistin im Spiegel gesehenen “woman with four heads” (41). Gefangen in/zwischen den Spiegelwänden wird die Protagonistin in der Dunkelheit mit dem Spiegelbild konfrontiert und muss sich mit den verschiedenen ungeliebten Aspekten ihrer Subjektivität auseinandersetzen. Das Personalpronomen “she” verweist auf eine Distanzierung der Ich-Erzählerin, die hier als lyrisches Ich fungiert, von der Protagonistin. Sprung und Fall “should she jump” werden zum zugleich antizipierten und gefürchteten Wandel, dessen Ausgang ungewiss ist. Imaginiert werden – “would she feel” – die Effekte, die der Sprung auslösen würde, und diese Imagination stellt den Vergleich zu dem aztekischen Menschenopfer-Ritus her: “her face tumbling down the steps/ of the temple heart offered up to the sun”. Das Bild der sich im Kopf regenden Klapperschlangen – Symbol der Coatlicue –, die sich vom Fleisch der Protagonistin nähren, wird zum Auslöser für den Fall:

inside her/ head [...] crisscrossing she hears the rattlesnakes stirring in/ a jar being fed  
 with her flesh [...] she hears/ their frozen thumpings the soul encased in black/obsidian

136 Diese Detail verdanke ich der Analyse von Premo Steele (2000: 138). Zur Coatlicue-Statue im Anthropologischen Museum in Mexiko D.F. und ihrer zentralen Rolle im Umgang mit den präkolumbischen Kulturen siehe Kapitel 5.3.1 der vorliegenden Arbeit.

[...] she bends to catch a/ feather of herself as she falls lost in the/ silence of the empty air turning turning/ at midnight turning into a wild pig how to get back/all the feathers put them in the jar the rattling/ full circle [...] (41 f).

Im Fall verliert sich die Protagonistin in Schweigen, sich wendend, verwandelnd. Vorläufiger Endpunkt ist die Suche nach den Federn und die Frage, wie diese zurückzuerlangen seien. Können die Federn auf den ersten Blick als Flügel und somit Rettung vor dem tödlichen Fall gelesen werden, so ist doch auch eine andere Lesart der Frage möglich: "How to get back all the feathers", auf die ich im Folgenden präzisierend zurückkomme. Festzuhalten ist, dass der Fall zunächst Leere und Wandlung bedeutet.

Das zentrale Bild "the soul encased in black obsidian" – das Symbol des Spiegels also, der in der ersten lyrischen Sequenz die dritte Person gefangenhält –, wird in dem sich unmittelbar anschließenden Prosaabschnitt "*Enfrentamientos con el alma*" wieder aufgenommen und in seiner Doppelfunktion entwickelt. Hier wird nun zunächst wieder in der ersten Person Singular der Tod des Vaters der Ich-Erzählerin erinnert, aufgrund dessen die Mutter sämtliche Spiegel im Haus verhängte. Die Reflexion über die Gründe dieser Tradition<sup>137</sup> geht über in die Erörterung des Spiegels als Symbol: "The mirror is an ambivalent symbol. Not only does it reproduce images [...]; it contains and absorbs them" (42). Diese Aussage wird durch einen bibliographischen Verweis in einer Endnote autorisiert. Dies bleibt nicht der einzige Quellenverweis; auch für die Aussage, dass der Spiegel aus Vulkanglas – "obsidian" – den indianischen Vorfahren als Hilfsmittel der Seher galt, die die Zukunft und den Willen der Götter voraussagten, wird ein gleichsam unabhängiger Belegtext herangezogen.<sup>138</sup> Die Qualitäten des Spiegels sind damit freilich nicht erschöpft:

There is another quality to the mirror and that is the act of seeing. Seeing and being seen. Subject and object, I and she. The eye pins down the object of its gaze [...]. A glance can freeze us in place; it can "possess" us. [...] But in a glance lies awareness, knowledge. (42)

Diese Erörterung ermöglicht es nun, die Position der im vorangestellten Gedicht im Objektstatus gefangenen Protagonistin präziser zu bestimmen und einzuordnen. Eben jener Zustand des Stillgestellt-Werdens, des Gefangenseins im Spiegel ist es, in dem sich das "Objekt" dieses Eingangsgedichts befindet und aus dem es sich zu befreien sucht. Hier wird nun auch die Verwendung der dritten Person Singular, "she", deutbar. Die spiegelnden Wände, die der Protagonistin die eigenen Bilder zurückwerfen, zeigen den zunächst erfolglosen Versuch, sich zu erkennen, ein positiv konnotiertes Abbild von sich selbst und Subjektstatus zu erlangen. Der Sprung zeigt den Beginn des Erkenntnisprozesses, der jedoch gleichzeitig von der Angst vor dem Fallen begleitet wird.

137 Durch diesen Brauch sollte, so reflektiert die Erzählerin, den Seelen der verbliebenen Familienmitglieder der Spiegel als Tür zur "anderen Seite" verschlossen werden.

138 Die Endnote verweist auf eine wissenschaftliche Quelle: Burland/Forman, *Feathered Serpent and Smoking Mirror: The Gods and Cultures of Ancient Mexico*. Zu den Quellen und dem Umgang mit ihnen siehe Kapitel 5.3 dieser Arbeit.

Das Ende der diskursiven Passage “*Enfrentamientos con el alma*” bringt auch die Kapitelüberschrift des Essays, “*La herencia de Coatlicue / The Coatlicue State*”, mit der ambivalenten Funktion des Spiegels und den beiden gegensätzlichen Aspekten des Sehens in Verbindung. Beide Aspekte – das Stillstellen wie das Erkennen durch den Blick – werden hier als Attribute des *Coatlicue State* charakterisiert.<sup>139</sup> Dieser Coatlicue-Status vereint auf sich also sowohl ein statisches als auch ein veränderndes Moment und deren Verschränkung gestaltet den Übergang von Immobilität zu Mobilität in Bezug auf die Protagonistin ebenso wie hinsichtlich der Genre Grenzen im Text. Das Erkennen des Stillgestellt-Werdens bildet die Voraussetzung für Veränderung. Damit konkretisiert sich auch die Bedeutung der typographischen Gestaltung des Eingangsgedichts. Sie setzt graphisch um, dass die Protagonistin im Coatlicue-Status als Objekt stillgestellt wird und inhaltlich ein Veränderungsprozess dargestellt wird. Bereits hier wird der Coatlicue-Status zum entscheidenden Transformationsinstrument im Text erhoben.

Aus der verschränkten Lektüre der beiden Textsegmente wird die Funktion des Coatlicue-Status Veränderung zu generieren für den Text und die in ihm da- und hergestellte Identität ebenso deutlich wie die emblematische Funktion der lyrischen Eröffnungssequenz, die mit “protean being” einsetzt. Bedeutsamer erscheint freilich, dass die kontrastive Analyse von lyrischen Passagen einerseits und narrativen bzw. diskursiven Passagen andererseits zeigt, dass diese mit den gleichen Bildern arbeiten, sie aber auf andere Art entwickeln. Während die erste Passage in Gedichtform die Bilder in einer Vielzahl von Deutungshorizonten nur andeutungsweise verankert, nimmt der diskursive Prosatext konkrete Kontexte auf, präzisiert diese und stellt logische Begründungszusammenhänge her, die zudem durch Verweise auf wissenschaftliche Quellen autorisiert werden. Aus der verschränkten Lektüre der Passagen wird nun zusätzliche Sinnggebung möglich. Dieser assoziative, Analogien bildende ebenso wie der erörternde Umgang mit Motiven in einem Essay, dessen Grenzen bereits durch die Einfügung lyrischer Segmente aufgebrochen wurden, wird darüberhinaus durch die Wiederaufnahme von Motiven bzw. von Textpassagen im Gedichtteil ergänzt, der ja zunächst in seiner Geschlossenheit den Essays das lyrische Genre als eine Art Antidiskurs gegenüberstellt.

Das korrespondierende Gedicht aus dem zweiten Teil, “Poets have strange eating habits”, variiert die lyrische Eröffnungssequenz des vierten Kapitels “protean being/ dark dumb windowless no moon glides/ across the stone the night sky” (41) folgendermaßen: “[D]ark windowless no moon glides/ across the night sky/ I coax and whip the balking mare/ to the edge [...]” (140). Es nimmt die Thematik der Eröffnungspassage mit der Gesamtheit der verwendeten Bilder wieder auf und überträgt den Konflikt zwischen Gefangensein im Stillstand und Veränderung auf den Prozess des Schreibens. Während das Eröffnungsgedicht “protean being” mit der Frage endete: “How to get back all the feathers”, gelingt es dem lyrischen Ich im Gedicht des zweiten Teils von *Borderlands*

---

139 Der Text ordnet die beiden gegensätzlichen Aspekte den Göttinnen Cihuacoatl und Tlazolteotl zu, die als verworfene Aspekte von Coatlicue bezeichnet werden. Auf diese Symbolik und die Funktion der Clusterbildung – Coatlicue als Cluster verschiedener Göttinnen – gehe ich ebenfalls im Kapitel 5.3.1 näher ein.

durch den ebenso schmerzhaften wie angstbesetzten Schreibprozess, der mit den gleichen Bildern des Fallens inszeniert wird, neue Bilder zu erzeugen und Identität zu stiften. Die Motive aus "protean being" unterliegen hier freilich einer zunächst unmerklichen, bei genauerer Betrachtung jedoch entscheidenden Veränderung. Das Bild des Opfertitus wird hier nicht als Opfer für den Sonnengott, sondern als mitternächtliches Opfer "to the midnightsun" – also für den Mond und damit für das entgegengesetzte weibliche Prinzip<sup>140</sup> – inszeniert. In "Poets have" wechseln die Subjekte "I" und "she" einander ab und verschmelzen miteinander in dem Maße, in dem sich das lyrische Subjekt im Prozess des Schreibens die dichterische Kreativität aneignet. "She", "the balking mare", auf der das lyrische Ich seinen nächtlichen Ritt am und in den Abgrund unternimmt, entpuppt sich in Anlehnung an den griechischen Mythos des Pegasus als die Dichtung. Der Sprung auf dem "Dichterpferd" in den Abgrund wird unternommen, jedoch fordert der Abgrund Opfer: "I feed it my throat my hands/ let it glut itself on me/ till it's pregnant with me./ Wounding is a deeper healing". Das Fallen ist ebenso angstbesetzt, erfolgt ebenso unter Einsatz des Lebens wie im Eröffnungsgedicht des vierten Kapitels. Hier kann es aber durch "feathers growing out of my skin" gestoppt werden.

Suspended in fluid sky  
 I, eagle fetus, live serpent  
 feathers growing out of my skin  
 [...]  
 I bend my knees, break the fall (B/F: 140f.)

Das Motiv der Federn, die aus der Haut des lyrischen Ich wachsen, lässt sich im Gedicht mit jener dichterischen Kreativität in Zusammenhang bringen, die Veränderung ermöglicht. Es verweist aber durch die immer präsente Ebene der mesoamerikanischen Kosmologie auch auf das Motiv der Gefiederten Schlange – Symbol des Schöpfergottes Quetzalcoatl.<sup>141</sup> Mit solcherart kreativen Attributen ausgestattet, ist das lyrische Subjekt nun

140 Für das weibliche, in die Nacht verbannte Prinzip steht die Göttin Coyolxauhqui, die Schwester des Sonnengottes Huitzilopochtli. Für die Deutung innerhalb der aztekischen Staatsmythologie, auf die sich auch *Borderlands* bezieht, siehe Kapitel 5.3.1 dieser Arbeit.

141 Quetzalcoatl, eine der mesoamerikanischen Schöpfergottheiten, ist auch als Gott des Windes bekannt. Eine Lesart im Kontext der Revision aztekischer Mythologie legt Anzaldúa im ersten Essay von *La Frontera* nahe: "Huitzilopochtli, the God of War, guided them to a place (that later became Mexico City) where an eagle with a writhing serpent in its beak perched on a cactus. The eagle symbolizes the spirit (as the sun, the father); the serpent symbolizes the soul (as the earth, the mother). Together, they symbolize the struggle between the spiritual/ celestial/ male and the underworld/ earth/ feminine. The symbolic sacrifice of the serpent to the 'higher' masculine powers indicates that the patriarchal order had already vanquished the feminine and matriarchal order in pre-Columbian America." (B/F: 5) Der Adler, männliche Macht symbolisierend, und die besiegte, weibliche Macht symbolisierende Schlange werden im oben zitierten Vers "I, eagle fetus, live serpent" neu zueinander in Beziehung gesetzt und im lyrischen Subjekt vereint, das durch die Kombination beider Kräfte "feathers growing out of my skin" in den Subjektstatus erhoben wird.

in der Lage, den Fall aufzuhalten, den Prozess der Veränderung zu forcieren und neue Bilder zu schaffen.

I burrow deep into myself  
 pull the emptiness in  
 its hollows chisel my face  
 growing thin thinner  
 [...]
   
 Taking the plunge an act as  
 routine [...]
   
 The Earth parts  
 I hit the bottom of chasms  
 peer over the edge  
     coax and whip the balking mare  
     take that plunge again  
     jumping off cliffs an addiction  
 flailing pummeling  
     flesh into images  
 sticking feathers  
     in my arms  
     slithering into holes  
     with rattlesnakes (B/F: 141)

Als Ergebnis des erneuten Sprungs des lyrischen Ich öffnet sich die Erde, und aus dieser, die Grundfesten erschütternden Veränderung heraus entstehen – “flailing pummeling/ flesh into images” – neue Bilder.<sup>142</sup>

Subjektwerdung ist nun möglich und kulminiert in einer Szene gegenseitigen Verschlingens: “dark windowless no moon glides/ across the night sky/ the maw opens wide I slip inside/ Taking deep breaths eyes closed/ *me la tragó [sic] todita*” (141). Sowohl das Motiv der Federn als auch jenes der Schlangen werden am Ende integriert. Das lyrische Ich hat sich als kreatives Subjekt etabliert. Im intertextuellen Verweis auf Tomás Riveras *Y no se lo tragó la tierra* kann die letzte Verszeile des Gedichts “*me la tragó [sic] todita*”<sup>143</sup> als Weltaneignung verstanden werden. Diese korrespondiert mit der

142 Diese Anspielung auf den Klassiker der Chicanoliteratur *Y no se lo tragó la tierra/ And the Earth Did Not Part* von Tomás Rivera – der Text wurde 1971 zweisprachig bei *Quinto Sol* herausgegeben – bezieht sich auf die Angst des Protagonisten davor, dass die Erde sich zur Bestrafung von begangenen Sünden spaltet, und setzt dem die aus der Erdspalte hervorgehende neue Identität entgegen. Angie Chabram bezieht sich 1993 in ihrem Aufsatz “And, Yes ... the Earth Did Part. On the Splitting of Chicana/o Subjectivity” ebenso auf Riveras Text und zeigt, dass in den poetischen und literaturkritischen Arbeiten zum Chicana-Subjekt dieses Motiv eingesetzt wird, um eine Vielzahl von Chicana-Identitäten zu generieren, die eine Rückkehr zu einer idealisierten, homogenen Chicano-Identität unmöglich machen. In diesem Sinne kann auch Anzaldúas intertextueller Verweis als ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Chicano-Tradition verstanden werden.

143 “*Me la tragó todita*” wird in einer Fußnote als “I swallow it whole” übersetzt. In der direkten Rückübersetzung müsste es hier eigentlich “*me la tragué todita*” heißen. Eine Möglichkeit der Lektüre, die die Abweichung zwischen dem Personalpronomen der ersten Person Singular und der Endung des Verbs in der dritten Person Singular erklärt, ist Anzaldúas bewusste Verschmel-

Verschmelzung des Textsubjekts mit Coatlicue am Ende des vierten Kapitels (B/F: 50f.). Den Überlegungen, zu denen dieses Bild des Verschlingens im Kontext von Körper und Sexualität Anlass gibt, geht das folgende Kapitel nach. "Poets have strange eating habits" nimmt auf und führt fort, was zu Beginn des vierten Kapitels initiiert wurde. Der Prozess der Subjektwerdung, den der Coatlicue-Status ermöglicht hatte, ist erfolgreich abgeschlossen.

Schreiben als "making meaning out of experience" – ein zentraler subjektkonstituierender Vorgang im autobiographischen Schreibprozess – wird ebenso wie in dem analysierten Gedicht "Poets have strange eating habits" des zweiten Teils auch im sechsten Kapitel des ersten Teils von *Borderlands/ La Frontera* thematisiert. Hier untersuchen die Unterkapitel "Writing is a Sensous Act"<sup>144</sup> und "Something To Do With the Dark" die enge Verbindung zwischen Selbstfindung und Schreiben. Parallel zu "Poets have strange eating habits" wird auch hier der Schreibprozess mit Dunkelheit und Nacht, Abgrund, Angst und Opfer assoziiert. Schreiben am Abgrund, die ungeheure physische und psychische Anstrengung, die damit verbunden ist, wird zunächst diskursiv reflektiert und in einer Passage als Prozess inszeniert, die die Annäherung an den lyrischen Modus sichtbar macht. Diese Reflexion stellt den Schreibprozess als Konfrontation mit dem Ich dar:

Writing produces anxiety. Looking inside myself and my experience, looking at my conflicts, engenders anxiety in me. Being a writer feels very much like being a Chicana, or being queer – a lot of squirming, coming up against all sorts of walls. Or its opposite: nothing defined or definite, a boundless, floating state of limbo where I kick my heels, brood, percolate, hibernate and wait for something to happen. (B/F: 72)

Die Auseinandersetzung mit den problematischen Identitäten – Chicana und *queer* – bestimmt den Schreibprozess und hat gleichzeitig im Schreiben ihren Ort. Die gegensätzlichen Pole dieser Existenz werden als ein Übermaß rigider Grenzen einerseits und als die unbestimmte Position zwischen den Grenzen andererseits beschrieben.

Während die diskursive Passage die allgemeinen Denkbewegungen und die Denkräume darstellt, in denen sich das Schreiben bewegt, inszeniert die folgende Sequenz die Art und Weise, wie der Schreibprozess vonstatten geht. Anzaldúa nutzt Wort- und Bildfelder, die bereits in "Poets have strange eating habits" auftraten, greift Verszeilen auf

---

zung der Sätze "Ella me tragó" und "Me la tragué". Damit würde der Akt des gegenseitigen Verschlingens, der auch in einer der vorhergehenden Verszeilen angelegt ist, am Ende des Gedichts noch einmal verstärkt werden. In der Folge kennzeichne ich Abweichungen von der Standardvarietät Spanisch nur dort mit [sic], wo es sich nicht eindeutig um Chicano Spanisch bzw. umgangssprachliches Spanisch handelt.

144 In diesem Unterkapitel wird das Motiv der Federn ein weiteres Mal spielerisch assoziativ wieder aufgenommen. Hier sind es die "Federn für Finger, Finger als Federn", die – wie bereits festgestellt – auf die Tätigkeit des Schreibens hindeuten: "I look at my fingers, see plumes growing there. From the fingers, my feathers, black and red ink drips across the page." (B/F: 71) Artikuliert der Wunsch nach Federn zum einen das Bestreben danach, die schwierige weibliche Autorposition einzunehmen, so drückt er zum anderen den Wunsch aus, wie ein Vogel die Möglichkeit zu haben, sich über einengende Grenzen hinwegzusetzen.

und fügt diesen erklärende Elemente hinzu. Aufnahme findet nun wieder das distanzierende "she", das bereits in der lyrischen Eingangssequenz des vierten Kapitels Distanz zur Ich-Erzählerin markierte:

She writes while other people sleep. Something is trying to come out. She fights the words [...]. She is getting too close to the mouth of the abyss. She is teetering on the edge, trying to balance while she makes up her mind whether to jump in or to find a safer way down. That's why she makes herself sick – to postpone having to jump blindfolded into the abyss of her own being and there in the depths confront her face, the face underneath the mask. To be a mouth – the cost is too high – her whole life enslaved to that devouring mouth. *Todo pasaba por esa boca, el viento, el fuego, los mares y la Tierra.* Her body, a crossroads, a fragile bridge, cannot support the tons of cargo [...]. She wants to [...] police Poetry. But something wants to come out. (73f.)

In diesem Textausschnitt wird eine Analogie hergestellt zwischen den Grenzen, die das Dasein der Erzählerin regeln, und jenen Normen, die das Lyrische maßregeln. Der Vergleich liest einerseits Dichtung als Regelverstoß und andererseits den Essay als Regel. In der oben zitierten Passage wird der Regelverstoß – das Lyrische – in das Geregelte – das Diskursive – eingeschrieben.

Erst über das Vorwort und die Essays werden die Gedichte autobiographisch lesbar. Kate Adams (1994: 135) versteht die sieben Essays am Anfang des Buches als "fundamental to any reading of the poetry". Der Kontext, der sich so erschließt, ist historisch, geographisch und kulturell konkret und gibt sowohl den allgemeingültigen als auch den eher partikularen Tendenzen der Gedichte einen (konkreten) Rahmen.<sup>145</sup> Umgekehrt zeigt sich aber, dass auch die Gedichte die Essays konkretisieren. In den geschilderten Situationen stellen Begebenheiten und Stimmungen die Verbindung zwischen kollektiver Mythologie und individueller Identitätssuche auf spezifische Weise her; sie konkretisieren zum einen die überindividuelle Geschichte, die in den Essays präsentiert wird, und öffnen sie für zusätzliche Deutungen.<sup>146</sup> Der thematischen Verflechtung steht die Verflechtung der Formen zur Seite, auf die wir bereits zuvor immer wieder gestoßen sind. Die Verzahnung des ersten und zweiten Teils führt über die rein thematische und motivische Verflechtung hinaus und kann mit den Begriffen "Cross-Genre Writing" bzw. Genre-Auflösung gefasst werden.<sup>147</sup> Amy Kaminsky (1993)

145 Adams (1994: 132) führt weiter aus: "These materials reflect the content of the poetry itself, but are not identical to it. This 'not-poetry' or 'extrapoetic' material is a rich mix of things: an essay of lost or repressed cultural history, a photograph, a child's schoolbook, [...] a recipe for nopalitos, [...] a dream, [...] a nightmare of invisible lies sifted through in daylight."

146 Liest man das Gedicht "Holy relics" (B/F: 154-159) als einen konkreten Intertext zu den Kapiteln vier und fünf des ersten Teils von *Borderlands*, so wird der intertextuelle Bezug zu Konzepten der Mystik bzw. konkret zu Texten der spanischen Mystikerin Teresa de Ávila deutlich. Auf diese Bezüge gehe ich im folgenden Kapitel "Verschränkungen von Sexualität, Begehren und Körper im Diskurs über Identität" ein.

147 Diane P. Freedman (1992) bezeichnet Anzaldúas Schreiben als "border crossing". Anzaldúas Prosaerklärung des Begriffs "Border" könne, so Freedman, auch die in die Essays eingefügten

formuliert diese Beobachtung auf plastische Weise: “The *Borderlands* [...] essay spills over into other genres” (123). Damit ist zum einen die permanente Durchsetzung der Prosapassagen mit Gedichtzitat, Sprichwörtern und Liedtexten gefasst. Zum anderen aber schließt diese Bezeichnung auch eine gegenseitige Annäherung der Genres ein. Mit Hilfe von Tendenzen wie der Versifikation der Prosa und der Narrativierung der Lyrik, die Genette auf konkrete intertextuelle Beziehungen zwischen Hypotext und Hypertext bezieht,<sup>148</sup> kann in Bezug auf *Borderlands* gezeigt werden, wie sich verschiedene Ausgagmodi, und damit die wesentlichen Distinktionskriterien innerhalb der klassischen Gattungslehre wesentlich voneinander unterscheiden und sich aneinander annähern.<sup>149</sup> Die Annäherung und Überschreitung der Genre Grenzen durch den Rückgriff auf andere Darstellungsmodi befindet sich in Übereinstimmung mit dem in Anzaldúas Text artikulierten Anspruch, alternative Formen des Schreibens und Dichtens zu finden. Diese Thematik – zugespitzt auf die Problematik weiblichen Schreibens an der Grenze – greift das sechste Kapitel “*Tlilli, Tlapalli / The Path of Red and Black Ink*” in einer metapoetischen Passage auf. Der Essay beginnt mit einem mexikanischen Sprichwort – “*Out of poverty, poetry;/ out of suffering, song*” (65; Hervorhebung AB) –, dem die bereits zitierte Kindheitsepisode folgt, in der sich die Ich-Erzählerin zugleich als Leserin und als

---

Lyriksegmente beschreiben, wie sie sich sowohl im Druckbild als auch in Produktion und Rezeption manifestieren – “lines of poetry, like borders” (54). In Anzaldúas Worten: “A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition.” (B/F: 3).

- 148 Genette (1982: 294-305) verwendet die Begriffe Versifikation und Prosifikation für die Bezeichnung hypertextueller Verfahren. Versifikation charakterisiert Genette nur äußerst knapp und verweist darauf, dass sie nicht nur aus reiner Reimarbeit bestünde, sondern auch Arbeit am besonderen Sprachzustand umfasse. Jedoch können natürlich Rückschlüsse vom Verfahren der Prosifikation auf das der Versifikation gezogen werden. Prosifikation umfasst die Techniken der Entretmung sowie der Transfiguration, wobei letztere bedeutet, dass Bilder/Figuren durch Umschreibungen ersetzt werden.
- 149 Auf die Tendenz der Annäherung der Essays an die Lyrik ist bereits eingegangen worden. Die Prosa in *Borderlands/La Frontera* zeichnet sich durch eine Anhäufung von Bildern aus: Viele Passagen sind nicht narrativ, sondern evozieren Bilder, die widerum Zustände und Stimmungen beschreiben. Über die Bildhaftigkeit der Sprache, das Personifizieren von Objekten hinaus fallen Alliterationen und Binnenreime sofort ins Auge. Auch im Lyrikteil – der das als Antidiskurs dem Essay entgegengesetzte Genre verarbeitet – sind Tendenzen der Annäherung an die Prosa auszumachen. Es lässt sich die These aufstellen, dass es im Gedichtteil ebenso viele, wenn nicht gar mehr narrative Passagen gibt, als dies im Prosateil der Fall ist. Gedichte wie z.B. “*El sonovabitch*” (124ff.), “*Immaculate, Inviolata: Como Ella*” (108ff.) und “*La curandera*” (176ff.) sind in ihrem Duktus eher narrativ. Löst man die Anordnung der Verszeilen auf, so zeigt sich die Tendenz zum narrativen Modus, einer narrativen Struktur in zum Teil verkürzten Sätzen. Obwohl hier in der typographischen Form auf die Dichtungstradition zurückgegriffen wird, knüpft die Sprache eher an epische Traditionen an. Keller (1997) verweist in ihrer Studie zur Form der *long poems* bei afroamerikanischen Lyrikerinnen auf die dominante kulturelle Praxis des *story telling*. Dieser Umstand scheint mir durchaus analog zu Anzaldúas Umgang mit dieser Tradition und insofern auch signifikant für die Narrativierungstendenzen in ihren Gedichten.

Geschichtenerzählerin inszeniert. Im Anschluss daran werden diese Begebenheiten als Initialmoment für das spätere Schreiben gedeutet, das somit in der familiären und darüber hinaus mexikanischen Tradition des *story telling* verortet wird: “It must have been then that I decided to put stories on paper. It must have been then that working with images and writing became connected to night.” (Ebd.)

Der narrativen Passage, die die erinnerte Begebenheit und ihre für die zu schreibende Identität bedeutungsgenerierende Interpretation umfasst (und diese zugleich in der oralen mexikanischen Tradition des *story telling* verortet), folgt ein diskursiver Exkurs über die unterschiedlichen, ja diametral entgegengesetzten Auffassungen von westlicher und indigener Kunst, der sich eine ebenfalls diskursive Betrachtung des eigenen Textes als Kunstwerk anschließt. Hier gibt das Textsubjekt eine Beschreibung des vorliegenden Buches, die mit Attributen wie prozessual, Mosaik, “[n]umerous overlays of paint, rough surfaces, [...] different species of ideas popping up here, popping up there” (66) Offenheit und Unabgeschlossenheit postuliert. Diese metafiktionale Reflexion über die formale Beschaffenheit des Textes kann zugleich als Leseanleitung für diese spezifische Form des Essays gelesen werden, der ständig die eigenen Grenzen überschreitet sowie seinen Gegenstand erst mit dem Schreiben konstituiert. Der so entstandene Text wird als “invoked art” (66) – ein rituelles, aus der indianischen Tradition abgeleitetes Kunstkonzept – inszeniert.<sup>150</sup> Das Argument, das in diesem Essay ausgeführt wird, arbeitet mit der dichotomen Gegenüberstellung eines von Gebrauch und Alltagswelt weitgehend abgetrennten, hochgradig ästhetisierten, als westlich bezeichneten Begriffs vom Kunstwerk und einer in die Alltagswelt integrierten, religiös aufgeladenen indigenen Kunstauffassung. Während westliche Kunst als totes Objekt in Museen, als individuell, “always whole and always ‘in power’”, als “‘psychological’ in [...] spin[ning] its energies between itself and its witness” (68) beschrieben wird, werden die eigenen Texte als “performances”, als “contain[ing] the presences of persons” und “‘spin[ning] its energies between gods and humans” (67) auf der Seite der indigenen Kunst positioniert.<sup>151</sup> Daraus resultiert ein spezifischer Anspruch an die Rezeption des Textes. Zum anderen weist dieses Konzept wieder zurück auf die zuvor ausgeführte Thematik der Identitätskonstitution durch das Schreiben:

I cannot separate my writing from any part of my life. It is all one.  
When I write it feels like I’m carving bone. It feels like I’m creating my own face, my own heart – a Nahuatl concept. My soul makes itself through the creative act. (B/F: 73)

Die vielfältig gebrochene und verortete Identität spiegelt sich in und konstituiert sich durch die formalen Verflechtungen zwischen den Genres, der Essayistik und der Lyrik. Das Schreiben, das diese Identität erst im Prozess konstruiert, bringt einen Text hervor,

150 “Some works exist forever invoked, always in performance. [...] Invoked art is communal and speaks of everyday life.” (B/F: 67).

151 Inwieweit diese dichotomische Gegenüberstellung für Anzaldúas eigenen Text zutrifft, ist fraglich. Gerade die Integration psychologischer Diskurse (siehe Kapitel 4.2 dieser Arbeit) unterläuft diese Behauptung.

der – aus vielfältigen Traditionen gespeist – ein geradezu physisch präsenten Pendant zum vielgestaltig konstituierten Subjekt darstellt. Die subjektive, auf kollektiven kulturellen Prozessen gründende Praxis des Schreibens, schafft kollektive Identitätswürfe. In der diskursiven Passage aus “Something to do with the dark” heißt es:

“Blocks (*Coaticue* states) are related to my cultural identity. The painful periods of confusion that I suffer from are symptomatic of a larger creative process: cultural shifts. The stress of living with cultural ambiguity both compels me to write and blocks me” (*B/F*: 74).

In dem Gedicht “*Nopalitos*” schließt die Rückbindung des lyrischen Subjekts an die dörfliche Chicano-Gemeinschaft und Chicano-Kultur mit dem Motiv der Dornen im Fleisch. Die mühsame und schmerzhaft entfernte Stacheln bei der Zubereitung der Kaktusblätter inszeniert das Gedicht als Sinnbild für den ambivalenten Prozess der Annäherung und Abstoßung, den das Ich durchlaufen hat: “Though I’m part of their *camaradería*/ am one of them/ I left and have been gone a long time” (113). Das Zubereiten eines traditionellen Gerichts, eingebettet in eine harmonische, ja fast idyllische Szene der Geborgenheit verursacht dem lyrischen Ich letztlich doch ambivalente Empfindungen, die sich in der Unsicherheit und dem Gefühl des nicht-zu-Hause-zu-Sein ausdrücken. Das Bild der Stacheln im Fleisch, die am Ende des Gedichts zu Gewissensbissen werden – “thorns embedded in my flesh,/ stings behind my eyes” (ebd.) –, verbindet “*Nopalitos*” mit einer Passage aus dem Essay “*Tlili/Tlapalli*” des ersten Teils, die das Bild der Nadeln/Stacheln im Fleisch aufnimmt und damit nicht nur die psychische Verfassung der Schreibenden charakterisiert, sondern auch den Auslöser für den Schreibprozess beschreibt:

Being a writer feels very much like being a Chicana, or being queer [...]. It is like a cactus needle embedded in the flesh. It worries itself deeper and deeper, and I keep aggravating it by poking at it. [...] I get deep down into the place where it’s rooted in my skin and pluck away at it, [...] making the pain worse before it can get better. (*B/F*: 72)

Hier werden alle Kontexte zusammengeführt, in denen das Motiv der Nadeln/Stacheln im Fleisch eingesetzt wird: In der zentralen Position der Schriftstellerin (*writer*) laufen “Chicana” – als Frau innerhalb der ethnischen Minderheit situiert – und “queer” – homosexuell ebenso wie von der Norm abweichend – zusammen. Als Autorin befindet sich das Ich, ebenso wie als Chicana und Lesbe, in einer Position der Nichtzugehörigkeit (“position[s] of unbelonging” [Grewal 1994: 246]). Aus dieser ergibt sich die Notwendigkeit Identität zu konstruieren und als Medium für diesen Prozess wird die Literatur (in der Subjektposition des *writer*) ausgewiesen. Der oben beschriebene literarische, autobiographische Text inszeniert den prekären Status des Textsubjekts im Ringen um Identität als Chicana und Autorin.

### 3.4 “Lo que nunca pasó por sus labios” (Moraga): Ein Coming-out als Bekehrungsgeschichte

And *Loving in the War Years* is very much to me about being specifically Chicana and a lesbian together. That book freed me up a lot. It is very much an autobiography, but with different forms. (Moraga/Umpierre 1985: 56)

Moraga’s genre-busting book can be read as a manifesto for a guerrilla autobiographics [...]. (Gilmore 1994a: 185)

Der strategische Gebrauch der *autobiographics* in Cherríe Moragas *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios* (1983) besteht in der Funktionalisierung verschiedener Strategien für die Geschichte eines Coming-out. Die Identität eines lesbischen Chicana-Subjekts entsteht durch den Rückgriff auf die Bekehrungsgeschichte, auf die Technik der Beichte sowie durch die radikale Reformulierung des Verständnisses von *familia*. Letzteres geschieht über die ausdrückliche Verschränkung von individueller Identität und unterschiedlichen kollektiven Identitäten ebenso wie über den Versuch, sich mit Hilfe von subversiven Praktiken öffentliche Räume anzueignen. Nicht nur im Hinblick auf das Konzept der *familia* werden auch in *Loving in the War Years* der Umgang mit der Form des Essays sowie die Verflechtungen zwischen erzählender Prosa, Essays und Gedichten signifikant.

Die emotionale und politische Bewusstwerdung (*conscientización*) – die Chronologie, in der *Loving in the War Years* verstanden werden will (siehe Einleitung) – entwickelt sich ausgehend von “dem, was nie über ihre Lippen kam” (“lo que nunca pasó por sus labios”): der Sexualität. Wird im einleitenden Gedicht “Voices of the Fallers” die prekäre Situation lesbischer Identität “am Abgrund” als nicht lebbar dargestellt, so forscht der nachfolgende erste Teil, “What kind of Lover have you made me, mother?”, nach den familiären Ursachen lesbischen Begehrens. Der zweite Teil, “Like Family on the Run”, ordnet verschiedene (auto)biographische Momente an, die lesbisches Begehren, lesbische Liebe in verschiedenen Räumen wie dem Chicano-*barrio*, einer Lesbenbar oder der von der feindlichen Außenwelt mit Invasion bedrohten Wohnung als Kriegszustand imaginieren bzw. am Rande der Gefahr ausleben. In den Zusammenhang mit lesbischer Liebe wird die Frage nach der Zugehörigkeit, einem Zuhause und einer Heimat gestellt und bereits hier erfährt die Bedeutung von *familia* einen ersten Wandel. Während sich das autobiographische Ich in “View of Three Bridges” zu den verschiedenen Räumen und Gemeinschaften, die ethnische, sexuelle und geschlechtliche Identität beheimaten oder dies gerade verweigern, in Beziehung setzt und in “The Road To Recovery” die Bilder fragmentierter Körper mit dem Traum von Heilung durch Ortswechsel sowie eine Liebe “on the road to recovery” zu kompensieren sucht, entsteht im letzten Abschnitt, “lo que nunca pasó por sus labios”, eine neue Subjektivität, die in einer neuen Gemeinschaft, einer anders gearteten *familia* verortet wird. Ergänzend zu diesem großen narrativen Bogen, in dem in fünf Teilen die Geschichte einer Bildung, einer Transformation des dargestellten Subjekts angelegt ist, kann der Essay “A Long Line of Vendidas” als Bekehrungsgeschichte gelesen werden, die auf die Technik der Beichte rekurriert.

Insgesamt besteht *Loving in the War Years* aus kurzen Prosastücken, Essays und Gedichten, die im Gegensatz zur Gegenüberstellung in *Borderlands/La Frontera* einander abwechseln und in den zuvor skizzierten narrativen Bogen integriert sind. So gesehen ist Moragas Text geradezu paradigmatisch für die von Friedman beschriebene "poetics of inclusion", die sie als spezifischen Zugang der Schriftstellerinnen zum Essay diagnostiziert hat. Den drei großen Essays in *Loving in the War Years* – "It is You, My Sister, Who Must Be Protected", "La Güera" und "A Long Line of Vendidas" – wird auch bei Moraga zunächst ein erklärender Charakter zugeschrieben. Dazu führt die Autorin in einem Interview aus:

I had originally considered the book as all being poetry because that was my major form, but there seemed to be certain things that needed to be expressed, that necessitated the form of essay, so that's like fifty pages in the book. That's a lot! (Moraga/Umpierre 1985: 56)

Diese Aussage stimmt mit den folgenden Sätzen der autodiegetischen Erzählerin in der Einführung zu *Loving* überein:

My first poems were love poems. [...] I have learned analysis as a mode to communicate what I feel the experience itself already speaks for. The combining of poetry and essays in this book is the compromise I make in the effort to be understood. (*LWY*: iv, vi)

Auch wenn Moraga hier die Analyse als zentrale Funktion der Essays herausstellt, so leisten diese doch wesentlich mehr. Sie integrieren ganz unterschiedliche literarische Formen wie Tagebucheintragungen, Traumsequenzen und Zitate; sie enthalten Reflexionen und deuten Ereignisse aus der Vergangenheit.

In *Loving* sind es häufig Traumsequenzen und Tagebucheintragungen, die die autobiographischen Details im engeren Sinne liefern. "[D]reams and childhood fantasies form the unifying basis for her realizations about the self that functions in the public world", konstatiert Leslie Bow (1991: 10) und Kate Adams führt aus:

In this text's mix of genres, the poem's work is continued beyond the poem's end by essay, confession, story, and dream. Metaphorical and thematic threads from the poems are taken up, elaborated, woven into the discourse of the essays; these threads' sources are traced in scraps of journal or dream. (Adams 1994: 134)

Der Prosatext "Pesadilla"<sup>152</sup> aus "Like Family. Loving on the Run" verweist sowohl auf Unterschiede als auch auf Parallelen zwischen dem fiktionalen Modus dieses auch als Erzählung klassifizierten Textes, der mit diskursiven Passagen durchsetzt ist, und den Essays. Er steht, wie wir sehen werden, dem Modus der Autofiktion nahe. Mit dem Titel "Pesadilla" – Alptraum – wird bereits auf den Traum verwiesen, der die Fiktionalität des Textes noch unterstreicht. Die Erzählung beginnt mit einer kursiv gesetzten Passage – einer Art Parabel darüber, wie die allmächtige Kategorie "Rasse" in das Leben der Protagonistin Cecilia tritt. Der einleitende Satz, "*There came the day when Cecilia began to*

152 Dieser Text ist zuvor bereits in dem von Moraga im gleichen Jahr mit herausgegebenen Erzählband *Cuentos: Stories by Latinas* (1983) erschienen.

*think about color*” (LWY: 36), führt das zentrale Thema ein.<sup>153</sup> In der distanzierenden dritten Person wird dann die Geschichte einer lesbischen Liebe erzählt, die sich über die Schranken hinwegsetzt, die durch die Kategorie “Rasse” aufgestellt wurden. Auch in diesem Prosastück wechseln die überwiegend narrativen Passagen mit diskursiver Reflexion. Am Ende des Textes, der die Bedrohung der Beziehung zwischen Cecilia und Deborah durch die homophobe und misogyne Umwelt deutlich macht, steht wiederum eine kursiv gesetzte, mit “Pesadilla” überschriebene Passage in der ersten Person, die das Geschilderte im Nachsatz dem autobiographischen Ich näher rückt und die Geschichte nachträglich als die Konfrontation der Ich-Erzählerin mit den eigenen Phantasmen präsentiert.<sup>154</sup>

Im Gegensatz zur Erzählung “Pesadilla”, deren Protagonistin Cecilia, das jüngere Alter Ego der Autorin ist, wird in “La Güera”<sup>155</sup> Cherríe, das erwachsene Alter Ego der Autorin, zum Subjekt der Darstellung. Dieser Essay greift die Problematik der Widersprüche in Bezug auf “Rasse” und Hautfarbe sowohl in der Chicano/a-Gemeinschaft als auch in der feministischen Bewegung auf. Dies geschieht nun nicht allegorisch oder fiktional wie in “Pesadilla”; hier wird vielmehr über die Beziehung zur eigenen Mutter das Verhältnis der Protagonistin zur Chicano/a-Gemeinschaft reflektiert. Autorisiert durch ein einleitendes Zitat der Frauenrechtlerin der ersten Frauenbewegung Emma Goldman<sup>156</sup> kommt nun der Essay zum Einsatz, um über die persönliche Erfahrung hinaus und mit Hilfe der Auseinandersetzung mit der Erfahrung anderer einen Standpunkt zu gewinnen. Nach der Darlegung des Lebenswegs der Mutter, zu dem die Protagonistin über “my mother’s stories” (50) Zugang findet und sich im gleichen Zuge selbst im familiären Umfeld situiert, geht sie ihrem eigenen Verhältnis zu den Kategorien “Rasse” und Klasse nach und beschreibt ihren Weg durch verschiedene Gemeinschaften. Im Mittelpunkt steht das eigene Verständnis von “Unterdrückung” (*oppression*). Dabei integriert die Erzählerin Äußerungen von *Women of Color*-Autorinnen in die eigene Reflexion und tritt so in einen Dialog mit den zitierten Auffassungen der Anderen ein. Auf diese Weise gelangt das erzählende Ich zu verschiedenen Einsichten, die als “revelation[s]” (55) präsentiert werden. Im Gespräch mit einer Freundin, deren Herkunft sie mit “Italian Irish working-class” (54) präzisiert, gewinnt die Ich-Erzählerin die Einsicht, dass es Klassengrenzen waren, die ihr Gefühl bedingten, weniger frei zu sein als jene Kinder

---

153 Alvina Quintana (1996: 121) liest “Pesadilla” als Allegorie über das Bewusstsein von Hautfarbe und “Rasse”.

154 Diese Passage kann auch als *mise-en-abyme* gelesen werden.

155 Dieser Text wurde bereits 1979 geschrieben und gesondert in der Anthologie *This Bridge Called My Back* (1981) abgedruckt.

156 “It requires something more than personal experience to gain a philosophy or point of view from any specific event. It is the quality of our response to the event and our capacity to enter into the lives of others that help us to make their lives and experiences our own.” (Goldman zit. in LWY: 50) Moraga zitiert hier aus Alix Kate Shulman (1972): “Was My Life Worth Living?” Red Emma Speaks. New York: Random House, 388.

von Hollywoodregisseuren, mit denen sie die Schule besuchte. Neben dem Gespräch mit FreundInnen sind es vor allem drei Autorinnen – Ntozake Shange, Maxine Hong Kingston und Audre Lorde –, denen an dieser Stelle die Einsichten geschuldet sind.

Die Erinnerung an den Besuch einer Lesung mit der afroamerikanischen Schriftstellerin, Performerin, Dramatikerin und Dichterin Ntozake Shange<sup>157</sup> wird als Offenbarung und somit als entscheidender Schritt auf dem Weg zur Erkenntnis inszeniert. Die Unmittelbarkeit des Eindrucks dieses Erlebnisses entsteht dadurch, dass diese Begebenheit durch einen unter dem Eindruck der Lesung geschriebenen, in den Essay integrierten Brief geschildert wird:

I went to a concert where Ntosake Shange was reading. There, everything exploded for me. She was speaking in a language that I knew – in the deepest parts of me – existed, and that I ignored in my own feminist studies and even my own writing. What Ntosake caught in me is the realization that in my development as a poet, I have, in many ways, denied the voice of my own brown mother [...]. (LWY: 55)

Die Sprache, die Shange in ihren Texten nutzt, löst in der Ich-Erzählerin eine Erkenntnis über das eigene Schreiben aus. Die Stärke der Reaktion wird als Explosion beschrieben, so essentiell ist diese Einsicht.

Sitting in that auditorium chair was the first time I had realized [...] that for years I had disowned the language I knew best – ignored the words and rhythms that were the closest to me. The sounds of my mother and aunts gossiping – half in English, half in Spanish – while drinking cerveza in the kitchen. (LWY: 55)

In Shanges Texten, die die spezifische Situation schwarzer Frauen thematisieren und dafür das *Black English* der Afroamerikaner nutzen, eröffnet sich der Ich-Erzählerin die Auseinandersetzung mit einer Welt, die sie in ihrem eigenen Schreiben ignoriert hatte. Ihr wird die eigene Entfremdung von dem bewusst, was vertraut und fremd zugleich war – die Frauen der eigenen Familie, der eigenen ethnischen Gemeinschaft und das Spanisch der Chicanos als ihr Sprachcode. Hier eröffnet sich der Ich-Erzählerin eine neue Möglichkeit, *familia* als dasjenige Konzept zu entwerfen, das im Text “a highly charged and shifting place of loving and combat” darstellt (Gilmore 1994a: 186).

Am Ende der Offenbarung, die die Erzählerin in der Lesung Shanges erlebt, steht die Erkenntnis, dass der einzig lohnenswerte Gegenstand des Schreibens das Unbekannte und insofern Angstbesetzte im Eigenen sei. Für das erzählende Ich zieht das die Auseinandersetzung mit der Chicano/a-Kultur nach sich. In der anschließenden diskursiven Passage im Stile eines auktorialen Erzählers wird die gängige Darstellung des Unbekannten in allseits internalisierten rassistischen und sexistischen Bildern reflektiert. Die

157 Mit ihrem Stück *For Colored Girls Who Have Considered Suicide/When the Rainbow is Enuf* (1975) über das Überleben schwarzer Frauen angesichts von Schmerz und Verzweiflung, das zwanzig Gedichte für sieben SprecherInnen umfasst, feierte Ntozake Shange Erfolge am Broadway und in Off-Broadway-Inszenierungen. Sie etablierte die Form des *choreopoem*. Das Stück startete mit szenischen Lesungen der Gedichte in verschiedenen New Yorker Bars und Cafés, bevor es 1976 an den Broadway kam.

Schwierigkeit, diesen Stereotypisierungen auch im eigenen Schreiben zu entkommen, wird implizit thematisiert. Maxine Hong Kingstons *Woman Warrior* dient als Beispiel für eine Literatur, die mit der Darstellung des Anderen als “das Dunkle” bricht, denn Angst und Entfremdung, die die Protagonistin umgeben, werden als “weiße Geister” dargestellt. Kingstons Text, der zwischen Roman, Autobiographie, Essay und Gedicht eine chinesisch-amerikanische Kindheit entwirft, wird so durch einen expliziten intertextuellen Verweis zum Modell für Moragas Text. Dieser Bezug dient dem Anspruch, sich mit Entfremdung und Angstbesetztem auseinanderzusetzen, ohne in Stereotype zu verfallen.

Abgeschlossen wird die Referenz auf einen solchermaßen generierten Kanon der *Women of Color*-Literatur durch ein Zitat aus einem Gedicht der bereits erwähnten Autorin Audre Lorde. Dieser Intertext wird zum einen herangezogen, um den Mechanismus, Ängste zu veräußern und auf das Andere und Fremde zu projizieren, als Unterdrückungsmechanismus zu entlarven. Zum anderen konstituiert das direkte Zitat aber auch einen Erfahrungshorizont, der über denjenigen des reflektierenden Ich hinausgeht:

Consequently, each of us – whether dark, female, or both – has in some way *internalized* this oppressive imagery. What the oppressor often succeeds in doing is simply *externalizing* his fears, projecting them into the bodies of women, Asians, gays, disabled folks, whoever seems most “other.”

call me  
roach and presumptuous  
nightmare on your white pillow  
your itch to destroy  
the indestructible  
part of yourself

–Audre Lorde\*

But it is not really difference the oppressor fears so much as similarity. (*LWY*: 56)

Mit Hilfe des Lorde-Zitats wird in Moragas Essay die Verbindung zweier Seiten von Unterdrückung pointiert: Die Erkenntnis, dass die Außenseiterrolle des kindlichen Alter Ego – als Chicana und Angehörige der Arbeiterklasse – durch die Identitätskategorien Klasse und “Rasse” bedingt war, geht einher mit der Einsicht, dass Rassismus aus der Angst vor dem Anderen entsteht, der oder das dem Machtdiskurs strukturell inhärent ist.

Im Sinne Freedmans “poetics of inclusion” greift “La Güera” nicht nur diskursiv auf die Erfahrungen anderer *Women of Color* zurück und baut so einen spezifischen Erfahrungshorizont auf, sondern schafft einen intertextuellen Raum, in dem diese Texte als Zitate im Essay präsent sind. Diese Verfahrensweise folgt einer bewussten, bisweilen politisch motivierten Entscheidung.

*Loving in the War Years*’ längster Essay – “A Long Line of Vendas” – enthält Tagebucheintragungen, Traumsequenzen, Zitate, Gedichte sowie auf die Gemeinschaft und das Individuum bezogene “Bewusstseinsprotokolle” (Holdenried 2000: 252); diskursive Passagen wechseln mit narrativen Passagen. Dem Essay sind Endnoten angefügt, die die im Text herangezogenen Referenzen konkretisieren und sowohl ein theoretisches Reflexionsniveau anzeigen als auch den im Essay ausgelegten Horizont durch den Ver-

weis auf die Arbeit anderer AutorInnen untermauern. Zum Stellenwert dieses Textes erklärt die Autorin in einem Interview:

[W]hen you think about all the ideas that are in there, it could have been much longer, and emotionally what it took me to do that was so immense that I had to say: I am not willing to. The way I look at it now is that I think that in many ways it's like an outline. An outline which the only way in which it is going to be developed is through the other writings that I am doing. (Moraga/Umpierre 1985: 64)

Die hier hergestellte Verbindung zum gesamtem Œuvre verdeutlicht den Status dieses Textes ebenso, wie sie den für einen Essay typischen, assoziativ skizzenhaften Charakter hervorhebt, in dem zahlreiche thematische Ebenen angerissen, aber nicht im Detail ausgeführt werden. „A Long Line of Vendidas“ beginnt mit einem Traumprotokoll, das im Druckbild als eine Art Motto vom übrigen Text abgesetzt erscheint. Hier werden bereits alle Stichworte – die Verbindung von Homosexualität, Ethnizität als Religion, Geschlecht und „Rasse“ – angedeutet, die dann im Essay aufgenommen und entwickelt werden.

*Sueño: 15 de julio 1982*

During the long difficult night that sent my lover and I to separate beds, I dreamed of church and cunt. I put it this way because that is how it came to me. The suffering and the thick musty mysticism of the catholic church fused with the sensation of entering the vagina – like that of a colored woman's – dark, rica, full-bodied. The heavy sensation of complexity. A journey I must unravel, work out for myself. I long to enter you like a temple. (LWY: 90)

Dem folgt der erste Unterabschnitt „My Brother's Sex Was White. Mine Brown“, der mit einer autobiographischen Kindheits- bzw. Jugenderinnerung eingeführt wird. Diese Struktur, die auch in den vorangehenden Texten schon zu beobachten war, wiederholt sich auch in „A Long Line of Vendidas“ mehrmals, wie die folgende Passage zeigt:

#### **Like A White Sheep I Followed**

*Sueño: 3 de julio*

*I am having my face made up, especially my eyes by a very beautiful Chicana. The make-up artist changes me entirely for only five dollars. I think this is a very low price for how deep and dark she makes me look.*

*When I was growing up, I looked forward to the days when I hoped my skin would toast to match my cousins, their skin turning pure black in the creases. I never could catch up [...]. To write as a Chicana feminist lesbian, I am afraid of being mistaken, of being made an outsider again – having to fight the kids at school to get them to believe Teresita and I were cousins. (LWY: 95)*

Der Traum gibt dem im Titel geschaffenen Bild eine erste konkrete Bedeutung, indem zwischen der in ihm geschilderten Wunschszene und dem Bild von der eigenen Person, „a white sheep“, ein Gegensatz hergestellt wird – der Gegensatz zwischen einer ersehnten und einer zugeschriebenen Hautfarbe. Zugleich spielt das weiße Schaf im Titel auf das sprichwörtliche schwarze Schaf an, das hier – assoziiert als Aussage über „Rasse“ – (miss)verstanden und ironisch auf die Situation der autodiegetischen Erzählerin angewendet wird.

In diesem Kontext und auch in Zusammenhang mit den bereits erwähnten Traumpassagen ist Kate Adams' Betrachtung hinsichtlich der zentralen Stellung des Traums in Moragas Text erhellend:

[D]ream and Moraga's use of it stand in synecdochal relation to the function of genre-bending in the *poemario* as a whole, for dream-time interrupts the usual chronologies of narrative, and dream-image interrupts the calculations of expository analysis, asserting its own form of persuasive urgency. Dream is an interruption, yet at a deeper level it is also a continuation of consciousness. (Adams 1994: 134)

Wie der Traum als narrative Pause, als Unterbrechung des analytischen Modus, aber gleichzeitig auch als Weiterführung der Reflexion fungiert, so ist das Alternieren der verschiedenen Genres insgesamt angelegt. Hier ordnet sich auch die Funktion der nachgestellten Passage aus der Erzählung “Pesadilla” ein, die den Prosatext nachträglich autobiographisch deutet. Der Traum als fiktionalisierendes Mittel, das verschiedene Reflexionsebenen assoziiert,<sup>158</sup> zugleich aber auch autobiographische Elemente einführt, wird zum autofiktionalen Mittel.

In dem der Traumsequenz folgenden Absatz, “When I was growing up”, ist die Rede von der Sehnsucht der heranwachsenden Protagonistin nach einer ebenso dunklen Hautfarbe wie die der Cousins und Cousinen. Erst der darauffolgende Abschnitt, der aus der Perspektive der erwachsenen Erzählerin die Kindheitsängste in zeitlicher Distanz reflektiert, macht deutlich, dass die Sehnsucht nach der dunklen Hautfarbe die Sehnsucht nach Zugehörigkeit ist. Die richtige Hautfarbe würde es also ermöglichen, eine (kulturelle) Position “inside” einzunehmen.

Moragas Essays integrieren Zitate, Tagebucheintragungen, den Wechsel zwischen diskursivem Kommentar, Beschreibung und Erzählung, zwischen Kollektivem und Individuellem. Wie die verschiedenen Aussagemodi und die Textpassagen mit verschiedenem Status (etwa Zitat und Tagebuchaufzeichnung) für die Argumentation und die Konstituierung einer *familia* genutzt werden, sei durch ein ausführliches Zitat aus “Tired of These Acts of Translation” verdeutlicht:

During the late 70s, the concept of “women’s culture” among white lesbians and “cultural feminists” was in full swing; it is still very popular today. “Womyn’s history,” “wommin’s music,” “womyn’s spirituality,” “wymyn’s language,” [...]. Women do not usually grow up in women-only environments. [...] As Bernice Reagon puts it:

...we have been organized to have our primary cultural signals come from factors other than that we are women. We are not from our base, acculturated to be women people, capable of crossing our first people boundaries: Black, White, Indian, etc.<sup>17</sup>

Unlike Reagon, I believe that there are certain ways we *have* been acculturated to be “women people,” and there is therefore such a thing as “women’s culture.” This occurs, however, as Reagon points out, within a context formed by race, class, geography, religion, ethnicity, and language.

[...]

*Journal Entry: julio 1981*

---

158 Vgl. den Traum zu Beginn von “A Long Line of Vendidas” (*LWY*: 90).

*New England. Boston to be exact. Pouring summer rain. We are all immigrants to this town – una hermana de Chicago, una de Tejas, una de Puerto Rico, y yo, de California. And the four of us move out into the rain under the beat of the downpour on the roof of the porch. Cooling off from the evening of enchiladas. I make up a little concoction of a summer drink: jugo de naranja, tequila, limón. Tossing in all kinds of ice cubes, “Try this,” I say. Y mis hermanas drink it up. Dos chicanas y dos puertorriqueñas getting a little high from the food and the rain and the talk, hablando de nuestras madres.*

*Sitting out on the porch that night, what made me at home [...].*

In failing to approach feminism from any kind of materialist base, failing to take race, ethnicity, class into account in determining where women are at sexually, many feminists have created an analysis of sexual oppression (often confused with sexuality itself) which is a political dead-end. (*LWY*: 126ff.)

Werden in dem einleitenden, beschreibenden Abschnitt und dem darauffolgenden Zitat konträre Positionen eingeführt, so relativiert die als dritte Meinung präsentierte eigene Position den Ausschlusscharakter der beiden vorhergehenden und nähert sie einander an. Die Auseinandersetzung mit dem so genannten kulturellen Feminismus, der eine autonome und zugleich universelle Frauenkultur propagierte, erfolgt über das Zitat von Bernice Reagon. Diese hält dem Separatismus entgegen, dass kulturelle Prägung entscheidend von Kategorien wie “Rasse” und Ethnizität bestimmt werde und Frauen daher nicht allein von ihrem “Frausein” geprägt würden. Die dritte Position, die die autodiegetische Erzählerin einnimmt, vermittelt beide Positionen, indem sie an einer “women’s culture” festhält, diese aber durchdrungen von “Rasse”/Ethnizität, Klasse, Religion und Sprache verstanden wissen will. Die Tagebuchaufzeichnung vermittelt die Atmosphäre von Intimität und den Eindruck von Unmittelbarkeit, sie verortet das Geschehen zeitlich – “julio 1981” – und räumlich – “New England. Boston”.<sup>159</sup> Dem gegenüber steht das Reagon-Zitat, das in die diskursive Passage über das Konzept der “women’s culture” integriert ist. Der allgemeine Kontext der feministischen Bewegung und feministischer Praxen wird durch die persönliche und intime Schilderung des Zusammentreffens der vier Latinas im Tagebucheintrag sowohl konkretisiert als auch relativiert: Hier wird die Herstellung von Gemeinschaft über Sprache, Herkunft sowie das Konzept *familia* vor Augen geführt. Der Entwurf der *familia* ist hier nicht nur durch Intimität, durch die Bezeichnung der anderen Frauen als “hermanas” gekennzeichnet, sondern auch durch die intratextuelle Korrespondenz zu der in Zusammenhang mit Shanges Lesung geschilderten Offenbarung. Dort waren es die “language I knew best – [...] the words and rhythms that were the closest to me. The sounds of my mother and aunts gossiping – half in English, half in Spanish” (55), die Gefühle der Zugehörigkeit zu einer *familia* hervorriefen.

Diese Erinnerung wird nun in den Kontext in der neuen Gemeinschaft versetzt: “*dos chicanas y dos puertorriqueñas getting a little high from the food and the rain and the talk, hablando de nuestras madres.*” (127) In dieser Schilderung wechseln sich Spanisch und Englisch ab – “*Spanish sounds wrapped around the English like tortillas*” –, und es ist das Spanische, das Geborgenheit, “home”, eine spezifische kulturelle Zugehör-

159 Die “nicht-narrative Ästhetik des Tagebuchs – wie auch des autobiographischen Essays – [verhindert] ein Erzählen im konventionellen Sinn” (Holdenried 1991: 117).

rigkeit symbolisiert. Differenz wird artikuliert – die vier Frauen sind durch ihre unterschiedliche geographische Herkunft (Chicago, Texas, Puerto Rico, Kalifornien) charakterisiert. Der gemeinsame Erfahrungshorizont stellt sich jedoch dadurch her, dass sie neben der Latina-Identität alle als “*immigrants to this town*” bezeichnet werden. Waren zuvor “Rasse” und Klasse als Kategorien erkannt worden, die Differenz herstellen, so etabliert sich die Gemeinschaft der Latinas in Boston genau aufgrund der ähnlichen Erfahrungen hinsichtlich dieser Kategorien. In “La Güera” wird der Erkenntnisprozess inszeniert, der die Ich-Erzählerin dahin führt, die *familia* in der eigenen Kultur zu suchen; die in den Tagebuchaufzeichnungen geschilderte Begegnung kann als Verwirklichung dieser Utopie gelesen werden:

*Sitting out on the porch that night, what made me at home and filled me with ease where I forgot about myself in a fine and fluid way was not just that the Spanish sounds wrapped around the English like tortillas steaming in flour sacks, not just that we all had worked hard to get here from hard-working homes, not just that we understood the meaning of familia, but that we were women – somos mujeres. This is what women’s culture means to me. (127f.)*

Dem Tagebucheintrag folgt ein diskursives Fazit über die Versäumnisse der Frauenbewegung, die die materielle Basis, nämlich die unterschiedlichen, an “Rasse”, Ethnizität, Klasse gebundenen Erfahrungen, nicht in ihre Politik einbezogen habe und so der “Simultaneität von Unterdrückung” nicht gerecht werden könne. Hier wird die Utopie jener *familia* eingefordert, die kurz zuvor in der privaten Begegnung im Tagebuch geschildert wurde. Aus der argumentativen Auseinandersetzung mit den Texten anderer, häufig auch wörtlich zitierter Autorinnen ergibt sich eine vielstimmige Varietät der Formen, die auf der diskursiven Ebene das Konzept von *familia* umsetzt. Die Lesart Gilmores, die in *Loving* das Autobiographische im Diskurs der *familia* verankert sieht,<sup>160</sup> eröffnet auch für den Umgang mit Genre ein überzeugendes Interpretationsraster: “*Familia*, in its network of meanings, composes for Moraga the discourse of truth and identity within which she must struggle to make her[self] [...] visible” (Gilmore 1994a: 186). In den bisher analysierten Passagen sind die verschiedenen Dimensionen der *familia* sowie die Veränderungen, denen Moraga dieses Konzept unterwirft, um eine eigene Identität aus ihr, durch sie und schließlich in ihr zu verorten, sichtbar geworden. Dieser Prozess der Konstituierung einer eigenen Vorstellung von *familia*, einer Gemeinschaft, die als *familia* bezeichnet werden kann, wird in *The Last Generation* fortgesetzt.

Der Essay “A Long Line of Vendidas”<sup>161</sup>, der sich retrospektiv mit individuell Erlebtem, kollektiver Geschichte und Mythen sowie deren Re-Interpretation – “a composite of childhood recollections, critical analysis, metahistory, and journal entries” (Quinta-

---

160 Leigh Gilmore (1994: 186-191) hat bereits überzeugend dargelegt, wie das Konzept der *familia* in den Gedichten “Loving on the run” und “Loving in the War Years” entwickelt wird und sich das Autobiographische in Lyrik gestaltet.

161 Siehe vor allem die Abschnitte “La Malinchista” und “Inocencia meant dying rather than being fucked” (*LWY*: 112-125).

na 1996: 122) – auseinandersetzt, stellt die Geschichte einer “(homo)sexuellen Bildung”, eines Coming-out in Verflechtung mit der Gründung einer Gemeinschaft von *Malinchistas* dar und folgt hierbei dem Modell der Bekehrungserzählung. Der Essay eröffnet den fünften Teil von *Loving*, dessen Titel – gleichlautend mit dem Untertitel des gesamten Textes “lo que nunca pasó por sus labios” – bereits auf die Technik der Beichte verweist. Die Nähe zur Beichte, vor allem aber zur “conversion narrative, a narrative of psycho-sexual revelation”, macht deutlich, dass *Loving in the War Years* durchaus auf konventionelle Mittel wie die Bekehrungserzählung zurückgreift, um schreibend Identität zu konstituieren (vgl. Bow 1991: 10). Zugleich weist jedoch der Rückgriff auf die Beichte – lange Zeit die einzige Form weiblicher Autobiographie – darauf hin, dass sich der Text in eine alternative autobiographische Tradition einschreibt. Alvina Quintana (1996: 124) liest Moragas Text als “discursive ‘coming out’ [that] symbolizes a rebirth that transgresses patriarchal limitations and claims her right to love, language, and culture”. Neben dem Wiedergeburtstopos verweist Quintana auf die gleichzeitige Überschreitung der Grenzen patriarchalischer Diskurse, die sich mit dem Rückgriff auf klassische autobiographische Strategien verbindet. Hier scheint es daher durchaus berechtigt, von der Aneignung einer solchen Strategie durch Moragas Text zu sprechen.

*Loving in the War Years* liest sich auch als Bekehrungsgeschichte; in Gestalt verschiedener erzählter Ichs – Cecilia, Cherríe – durchlebt das erzählende Ich Cherríe eine Reihe von Wandlungen. Diese Momente der Veränderung gehören zwar eindeutig der Vergangenheit des erzählenden Ich an, sie werden aber bezeichnenderweise im Präsens erzählt: “Conversion has not only ‘always already’ happened. [...] it is also always imminent, always yet to occur” (Harpham 1988: 49). Freilich weicht Moragas Erzählung in einem wesentlichen Punkt, nämlich der bei Augustinus paradigmatischen Legitimation des erzählenden Ich durch die göttliche Instanz, vom Modell der Konversionsliteratur ab. An die Stelle der transzendentalen Instanz tritt zum einen die in der Einleitung als Leserinnenschaft angesprochene Generation der Töchter innerhalb der Chicana-Gemeinschaft; zum anderen wird die göttliche Instanz durch eine Innerlichkeit ersetzt, die im Zusammenspiel mit der Beichte Autorisierung erfährt, wenn dargestellt wird, “was noch nie über ihre Lippen kam”. Starobinski (1970) hat für Rousseaus *Confessions* festgehalten, dass bereits hier nicht mehr nur die göttliche Instanz, sondern Innerlichkeit – Gefühle, das Gewissen – als Instanz der Wahrhaftigkeit und Authentizität in Erscheinung trete: “[à] l’allocution d’un destinataire transcendant se substituera le *pathos de l’expression fidèle* [...] la spontanéité de l’écriture” (Starobinski 1970: 263). Ganz in diesem Sinne inszeniert Moraga in ihrem Text das Schreiben als Ort der Wahrhaftigkeit:

It is difficult for me to separate in my mind whether it is my writing or my lesbianism which has made me an outsider to my family. The obvious answer is both. For my lesbianism first brought me into writing. [...] That was when I learned my first major lesson about writing: it is the measure of my life. I cannot write what I am not willing to live up to. Is it for this reason I so often fear my own writing – fear it will jump up and push me off some precipice? (*LWY*: iv)

Als solch ein authentischer Ort soll Schreiben nicht nur die Transformation des Ich nachvollziehen, sondern sie leisten. Die Formulierung “What I never quite understood

until this writing is that to be without a sex [...], means also to be without a race” (125), die die Verknüpfung von “Rasse”, Sexualität und Geschlecht für die Identität der Erzählerin bedeutsam werden lässt, setzt diesen Umstand insofern in Szene, als das Verständnis dieses bedeutsamen Nexus erst im Prozess des Schreibens erlangt wird.

In der “story of conversion” werden einzelne Ereignisse mit Bedeutung aufgeladen, die die Bekehrung, die Transformation initiieren. Die Erzählerin in “A Long Line of Vendidas” gliedert die “sexuelle Bildung” und parallel dazu die Ausbildung der Identität einer *Lesbian of Color* in verschiedene Phasen, die durch drei Zusammenbrüche (nachträglich als Durchbrüche – “break through” – gekennzeichnet) eingeleitet und in eine neue Phase überführt werden. Die Erinnerung an Personen und Erlebnisse aus der Kindheit werden aus rückschauender Perspektive so zusammengesetzt, dass sie Stationen auf Cecilias Weg der Entwicklung zur Chicana-Lesbe bilden.<sup>162</sup>

Die bedrohliche Wahrnehmung des eigenen Körpers, der im Traum der zwölfjährigen Protagonistin hermaphroditische Züge trägt, sowie die eindeutig sexuellen Konnotationen dieses Traumes führen zu einem Rückzug vom Körper und einer Hinwendung zur Religion. Begehren und sexuelle Phantasien, so rekapituliert die Erzählerin, werden als “unreine Gedanken” und “sündige Handlungen” verdrängt und – wie es scheint – unschädlich gemacht. Die Beichte wird zu einem zentralen Mittel der selbst auferlegten Kontrolle:

In my early adolescence, my fears moved me further and further away from the living, breathing woman-in-the-flesh and closer and closer to the bodiless god. The confessions of box and curtain cloth. The strange comfort that the church would be standing there, [...] expecting me [...]. The comfort and terror of powerlessness.

*La niña chooses this time not to kneel in the pew. Having started for her knees, she breaks the bend, scooting back against the hard-boned wood of the pew bench: ‘O-my-gaw-i’ m-hartly-sorry ...’ No. the [sic] child chooses this time not to begin this way. Breaking the line, she says nothing. Waiting, she lets the visions come.*

*Y los diablos begin to parade before her. As common to her now as the space she’d grown to picture like flesh between her rib cage – the place where she thought her soul to sleep. Thinking white, thinking empty, thinking quiet, clean and untouched. It was this spot she protected from the advancing intruders: blood-pumping, wild-eyed things. The parts of men, like animals rearing, ramming into anything that could swallow them. The parts of women, quartered, stripped, and shamed.*

*La niña shook the pictures from her mind, intervening before they could slip below and infect the sacred place inside her chest. She, the caretaker of her soul. The warrior. The watchdog, overburdened, beaten by now.*

*No resistance. Not this time. Not lifting her eyes, [...] repeating as the only language she would allow herself until words slipped from her altogether, until she knew only the touch of her red, cold hands against the thighs of her uniform skirt, until she knew only her body, without fire, her face dropped between her knees, her arms wrapped ‘round her thin calves rocking, rocking, rocking...*

*Forgive us, Father, for how badly we need tenderness. (LWY: 121)*

Die Verbindung der im religiösen Kontext stehenden Beichtsituation mit der Beichte als Technologie des Sprechens über Sexualität und damit über das Selbst (im Sinne von

162 Die Implikationen für das Verständnis von Sexualität analysiere ich ausführlich in Kapitel 4.

Foucault) dient hier dazu, die Ambivalenz der Beichte in Szene zu setzen. Beichte und die Anspielung auf Selbstbefriedigung gehen ineinander über. Die Form der Beichte zur Präsentation der pubertären Sexualität zu nutzen akzentuiert gerade die Verweigerung der “niña” gegenüber der üblichen Beicht- und Entschuldigungsrhetorik und lässt die Visionen von personalisierten, gewalttätigen Penissen und vergewaltigten Vaginen in ihre Gedanken eindringen. Stellt die Beichte einerseits eine Form der Sanktionierung des sexuellen Begehrens dar, so bietet sie andererseits auch eine Möglichkeit, die Sanktionierung zu unterlaufen und den sexuellen Visionen ebenso wie der Selbstbefriedigung Raum zu geben.

Auch außerhalb dieser Beichtsituation greift der Text auf das rhetorische “I confess” zurück, und zwar in Verbindung mit einer weiteren Offenbarung in Form einer Phantasie, in der die Protagonistin auf einem weißen Operationstisch den sie umgebenden Ärzten in weißen Kitteln ausgeliefert ist: “In retrospect, I see this fantasy as a revelation, on one hand, and on the other, the beginning of the way I was to learn to cope with my burgeoning sexuality.” (LWY: 120)

Die kindlichen und jugendlichen Phantasien werden durch das Ausleben von heterosexuellen Beziehungen abgelöst, die wieder vom Gefühl bestimmt sind, eine Außenseiterposition einzunehmen, und die bei aller obsessiven sexuellen Aktivität die seltsamen, unkontrollierten Lustgefühle der Kindheit nicht wiederbringen können: “In awakening to the touch of a man, my sexual longings for women, which I had managed to suppress since puberty, re-surfaced” (LWY: 122). Auch die eigene Sexualität als lesbisch zu akzeptieren “was again, in part, a revelation” (ebd.).

In der Schilderung des letzten und dezisiven – als Durchbruch interpretierten – Zusammenbruchs wird die Erkenntnis der bereits erwähnten Verbindung zwischen Sexualität, “Rasse” und Gender präsentiert.

Sometimes a breakdown can be the beginning of a kind of break-through, a way of living in advance through a trauma which prepares you for a future of radical transformation. The third time I broke was many years after I had stopped seeing men. I had been out as a lesbian for a while and had examined, I thought, what this made me in the world at large, but I had never actually looked into the eyes of what this made me in the world of my cultural community. [...] I had never wrestled with the reality of what being a *Chicana* lesbian meant. (LWY: 124)

Diese autobiographische Erzählung der sexuellen Bildung erfolgt in der Chronologie des Gesamttextes erst gegen Ende. Nur retrospektiv ist es möglich, die Ereignisse in einer linearen Chronologie der Entwicklung von Kindheit über Jugend und Erwachsensein anzuordnen, wie um den Konstruktcharakter einer solchen Erzählung sichtbar zu machen. Erst dann, so scheint es, wenn durch die Erzählung des Ich die eigene Geschichte rekonstituiert wird, wenn durch das Ineinandergreifen von fiktionalen und diktionalen Elementen sowie durch eine “poetics of inclusion” der Horizont einer neuen Gemeinschaft entsteht, wenn die (Re-)Integration in die verschiedenen reformulierten Kontexte und Gemeinschaften gelungen ist, wird die Identität einer “Chicana lesbian” möglich.

### 3.5 Autobiographische Spurenlese in Moragas *The Last Generation*

So these are not essays as much as they are poems and these are not poems as much as they are essays. Possibly the distinction no longer matters – between the poem and the essay, between my art and activism. (LG: 4)

Die Überschreitung und angedeutete Auflösung von Genre Grenzen, die das Zitat ankündigt, finden sich in der Einleitung zur 1993 erschienenen Textsammlung *The Last Generation* von Cherríe Moraga. Auch in diesem Buch stehen Gedichte neben Prosafragmenten und Tagebucheinträgen. *Last Generation* ist verglichen mit *Borderlands/La Frontera* und *Loving in the War Years* am weitesten von der traditionellen autobiographischen Erzählung eines Lebens entfernt. Dieser Text hält nur wenige Hinweise dafür bereit, ihn als Autobiographie zu lesen. Nimmt man nun aber diese “autobiographischen Momente” in den Blick, so wird deutlich, dass der Text sich in Moragas Projekt der Selbstrepräsentation einfügt. Auch hier sind es einige signifikante Ereignisse aus dem Leben der autodiegetischen Erzählerin, die den Auslöser für das Nachdenken über die zentralen Themen des Buches bilden. An ihrem 40. Geburtstag – ein Familienfest, bei dem alle Generationen zusammenkommen –, wird sich die Erzählerin bewusst darüber, dass die Neffen und Nichten nicht als “Mexicans”, sondern als “Americans” erzogen werden. “I know lo mexicano will die with their [my tíos’ and tías’] passing” (LG: 2). Der “langsame” und “schmerzlose” Tod einer Kultur vollzieht sich, und das erzählende Ich weigert sich, ihn zu akzeptieren. Die Strategie, die es dagegensetzt, ist das Schreiben.

Räume wie der Anbau in der Wohnung des *tío* Samuel werden zum Auslöser von Kindheits- und Jugenderinnerungen (vgl. 6f.). Die Wünsche und Erwartungen der Mütter für die Berufswahl der Kinder und die eigenen Kindheitsträume der Erzählerin von einer Musikerkarriere (ausgelöst durch das Klavier in der Wohnung des Onkels) werden mit dem tatsächlich Erreichten konfrontiert:

I never became a musician or a lawyer or a chiropractor for that matter. Neither did my cousins. They made babies. And I wonder for a moment about creativity. They created babies. [...]

Since I have no children I am worse than an inept musician. My hands have been so busy touching things, getting themselves on as much as fast as they could, that I have nothing to show for my life. (LG: 7f.)

Die Diskrepanz zwischen den in der Kindheit gehegten Erwartungen, da alle Wege offen schienen, und der aktuellen Situation ebenso wie die Problematik der eigenen Kinderlosigkeit angesichts der Nichten und Neffen lassen das erzählende Ich das bittere Fazit ziehen, nichts Bleibendes geschaffen zu haben. Die positiv geschilderte und beneidete Situation der Cousins und ihrer Frauen – “patient, pregnant, steadily middle-class, and climbing” – wird mit der nachgestellten Frage: “climbing ... to what?”, problematisiert. Erneut treffen wir auf das Motiv der Akkulturation – “Their almond-eyed children who will never hear from their parents’ mouths the meaning/ memory of that chata face, that

high rooster'd chest"<sup>163</sup> (LG: 8) –, und zum Kulturträger wird nun die Erzählerin, denn an sie – “the sponge, the childless timeless one” – gibt der Onkel sein kulturelles Wissen weiter. Diese Wendung setzt es als kulturbewahrende Instanz ein, und mit diesem Projekt wird auch die vorher beschriebene Unzulänglichkeit relativiert, ersetzt, sublimiert.

My family is beginning to feel its disintegration. Our Mexican grandmother of ninety-six years has been dead two years now and la familia's beginning to go. Ignoring this, it increases in number. I am the only one who doesn't ignore this because I am the only one not contributing to the population. My line of family stops with me. [...]

I am the last generation put on this planet to remember and record.

No one ever said to me, you should be a writer some day. But I went ahead and did it anyway. (LG: 9)

Am Ende des einleitenden Essays steht ein neuer Lebensentwurf. Die erzählende Protagonistin erschafft sich als Autorin und lässt so die zunächst als fehlende Kreativität konstatierte Kinderlosigkeit in künstlerische Kreativität münden. Das Schöpferische dieser Tätigkeit geht weit über die biologische Reproduktion hinaus, denn sie betrifft die ganze Gemeinschaft, die es neu zu erschaffen gilt und deren Grenzen neu zu ziehen sind: “now I write for a much larger familia” (LG: 2). Schreiben ist also der eigentliche Fokus dieses autofiktionalen Textes. Obwohl dem erzählenden Ich auf den beiden letzten Seiten der Einleitung über den Namen Ceci und die Referenz auf die Schriftstellerin Cherrie Moraga sowie die potentielle Bezeichnung “Mami, Mamá, Abuelita” (9) ein Geschlecht zugewiesen wird, positioniert es sich zunächst nicht auf der einen oder anderen Seite eines binären Geschlechterraums. Bezüglich der Frage nach eigenen Kindern situiert sich die Erzählerin auf der Seite der Cousins, die “Babies machen” (“made babies”, LG: 7) und “schmucke braune Frauen” (“trim morena wives”, LG: 8) haben. Sie übernimmt die aktive Rolle der Kreativen auf einer Stufe mit den Männern in ihrer Familie und weist den Frauen eine passive und erdulde Rolle zu. Gleichwohl ist der Schriftsteller zu Beginn der Einleitung weiblich: “every writer is a prophet if she only opens her heart and listens.” (LG: 3) Die Außenseiterposition wird also zunächst sowohl in Bezug auf die Geschlechtszugehörigkeit als auch den Beruf inszeniert. Wenn das “Ich” und die Identität “writer” jedoch am Ende zusammengeführt werden, so ist dies ein Versuch, die Zuordnung “weiblich” unter neuen, veränderten Prämissen anzunehmen.

Während der Akzent der autobiographischen Erzählung in *Loving in the War Years* auf dem psychosexuellen Coming-out gegenüber der Gemeinschaft lag, geht es in *The Last Generation* um die Neukonzeptualisierung einer Gemeinschaft von “Chicano culture and Indian people and homosexuals and half-breeds and women loving and hating women” (LG: 4). Die Erzählerin entwirft sich als Teil verschiedener Gemeinschaften und historischer sowie politischer Kontexte, die sie durch aktive Intervention als Autorin-Chronistin-Seherin verändern möchte.

---

163 Hier wird durch die Anspielung auf physiognomische Attribute einer “Rasse” – die Form der Augen, des Gesichts, des Rumpfes der Kinder – auf die kulturelle Zugehörigkeit “kurzgeschlossen”.

Ist der Unterschied zwischen Kunst und (politischem) Engagement nicht mehr eindeutig zu bestimmen, verändert sich – so das Eingangszitat dieses Unterkapitels – auch der Status der jeweiligen Genres: Essay und Lyrik. Die solcherart hergestellte Beziehung zwischen Essay und Engagement einerseits und Lyrik und Kunst andererseits entwickelt eine Linearität, die gerade angesichts der bisherigen Überlegungen zur Frage der “hybriden Genres” problematisch erscheint. Die Grenzen werden hier noch einmal gesetzt, um umso nachdrücklicher den Gestus der Auflösung einer (in dieser Form gar nicht existenten) Grenzziehung zwischen den Genres und ihren Funktionen zu vollziehen und auf die porösen Grenzen zwischen den Genres zu verweisen. In dem auf Februar 1990 datierten Text “Ni for El Salvador” manifestiert sich das gerade beschriebene Verfahren, denn hier werden beide Aussagemodi vereint. Der Text setzt das Schicksal eines Landes mit dem der Protagonistin gleich: “The dissolution of self, the dissolution of borders.// But it is not safe./ Ni for me./ Ni for El Salvador” (LG: 41). Diese Parallelisierung des individuellen Schicksals mit dem kollektiven verdeutlicht die enge Verschränkung von individueller und kollektiver Identität. Das Nachdenken über die Auflösung von Grenzen führt von denen der eigenen Identität als Frau, Künstlerin, Lesbe und Chicana über die geographisch-nationalen Grenzen El Salvadors wieder zurück zur Kunst. Die Poetik des Textes vereint – typographisch voneinander abgesetzt – die beiden Aussagemodi Prosa und Poesie. Am Ende bleibt die Frage nach der künstlerischen Form:

So we resist and in resistance, hope is born. An art conceived in hope. [...] I still seek [...] that woman writer in me who is worth her salt, [...] who can create a theatre, a poetry, a song that dares to expose that very human weakness where we betray ourselves, our loved ones, even our own revolution. (LG: 41)

Autobiographische Momente finden sich freilich nicht nur im einleitenden Essay: So knüpft beispielsweise das Gedicht “En Route para Los Angeles” an die in *Loving in the War Years* erwähnte Rückkehr Cherríes von der Ost- an die Westküste an, schildert der Essay “The Ecology of Woman” (LG: 18-23) eine Reise nach Mexiko, die zur Selbstverständigung führt und datierte Tagebucheintragungen mit kurzen narrativen Sequenzen und Dialogen beinhaltet. Die Protagonistin ist erneut Cecília, das jüngere Alter Ego der Autorin.

Still México does offer a mirror of sorts. Put up to her face, it plays back the amusement park version. Her flesh distorted into proportions impossible to inhabit: *güera / norteamericana / pochá / grínga / turista / hembra / sola / hembra / huérfana / hembrahembrahembra...* (LG: 20)

Mexiko als Spiegel der eigenen Person vermittelt der Erzählerin ein verzerrtes Bild von sich – “*güera / norteamericana / pochá / grínga / turista / hembra / sola / hembra / huérfana / hembrahembrahembra*” (20) –, das in der Wiederholung der Bezeichnung “Weibchen” seinen Höhepunkt findet. Diese Repräsentation als “das Andere” – hellhäutig, amerikanisiert, Waise, Weibchen – verortet sie in einer aus der Perspektive der Eigenwahrnehmung nicht annehmbaren Subjektposition. Dieser Eindruck wird durch die distanzierende Erzählung in der dritten Person noch verstärkt. Überhaupt überwiegt hier die Erzählung in der dritten Person; nur zu Beginn des zweiten von den drei Teilen dieses

Essays wird die Schilderung in der dritten Person durch eine kurze, kursiv gesetzte narrative Sequenz in der ersten Person unterbrochen. In Reaktion auf die Fremdwahrnehmung schlüpft das Ich in eine jener Subjektpositionen, die die heterodiegetische Erzählerin zuvor als "impossible to inhabit" bezeichnete. Gleichsam als Konsequenz dieser anderen Rolle folgt nun die Ich-Erzählung von intimen Zärtlichkeiten mit einem Mann am Strand.

2. *Zihuatanejo*

I let him touch my nipple I don't know why I let him sit by me on that beach and gently stroke my right nipple back and forth [...] with no clear purpose except he wanted to make love and as I hadn't in ten years with a man and I was lonely [...].

When it is over, the boy will walk her to a corner to catch a cab. [...] (Ebd.)

Das Zusammentreffen, das die erzählende Protagonistin nur mit der eigenen Einsamkeit und dem Begehren des Mannes begründet, verläuft seltsam und die Schilderung wechselt sofort wieder in die dritte Person, als die Enttäuschung über die sexuelle Begegnung angedeutet wird. Die sonderbare Situation zeichnet sich dadurch aus, dass von beiden Seiten eine Verknennung stattfindet, in deren Konsequenz keine der beiden Seiten ihre Erwartungen erfüllt sieht. Er erkennt ihr Begehren. Damit ist eine Situation beschrieben, die Judith Butler mit dem Begriff *queer* – seltsam, abweichend, verschoben – bezeichnet. Die *queere* Situation löst sich erst dann partiell auf, als der männliche Partner ihr Verhalten als abweichend, als lesbisch identifiziert.

For a moment she sees herself as he sees the body that refuses a lean line [...].

*Sí, soy una mujer velluda.*

*Sí, soy.*

Y a mí me gustan las mujeres. (LG: 21)

Die Bestätigung des eigenen lesbischen Begehrens in der ersten Person erscheint als eine Zurückweisung der zuvor eingenommenen Rolle, dergegenüber nun das "eigentliche" Begehren behauptet wird. Hier hört das Wechselspiel von Selbst- und Fremdbildern aber nicht auf. Nachdem die Protagonistin für einen Polizisten am Strand für einen kurzen Augenblick zu "otra gringa who will give it up *por nada*" geworden ist, träumt sie von einer Schwangerschaft und der daraus resultierenden Mutterschaft:

After removing the evidence of the boy, she allows the pleasure of the company of women in her dream of the child she'll have. It is a girl, a daughter to be sure. She imagines the tender fleshseed growing inside her. The one who will call her mami and forgive her the calling of her own mother's name for the last time. (LG: 22f.)

Die in der Einleitung thematisierte Kinderlosigkeit wird hier aufgenommen; die Protagonistin träumt von der eigenen ersehnten Rolle als Mutter. Der Traum bettet die Mutterschaft allerdings in eine Gemeinschaft von Frauen ein und liest sich als Entwurf einer lesbischen Mutterschaft. Moragas 1997 erschienener Text *Waiting in the Wings* präsentiert eine solche lesbische Mutterschaft in Tagebuchform. Das außertextuelle Detail einer tatsächlichen Mutterschaft der Autorin als Referenz lässt auch hier eine autobiographische Lesart zu. Der dritte abschließende Teil des Essays beendet diesen als Traum be-

zeichneten Exkurs in eine andere Frauenrolle mit dem Bild des Blutes, das die Laken rot färbt. Dieses Blut steht entweder für den Verlust des Kindes oder aber für die Bestätigung, dass keine Schwangerschaft existiert:

3. *México Returned*  
 When the blood dyes  
 the sheets red in the bed  
 of Mexico City  
 she feels no loss.  
 It was a dream  
 awakened.  
 For three days, she gives birth  
 to her own motherless  
 blood. (LG: 23)

Hier löst sich das Hin- und Herschwanken zwischen den Subjektpositionen (des “Weibchens” und der “selbstbestimmten, Frauen liebenden Frau”) in dem Bild eines autonomen weiblichen Subjekts auf. Der Entwurf einer Identität verläuft über die Zurückweisung der projizierten Subjektpositionen durch das autodiegetische Ich. Diese werden jedoch nicht von vornherein verworfen, sondern unterliegen einem Moment des Aushandelns. Der Wechsel zwischen Nähe und Distanz, der durch den Wechsel zwischen 1. und 3. Person markiert wird, inszeniert den Prozess der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Bildern der Protagonistin, die dem “Zerrspiegel Mexiko” entstammen.

Auch dieser Essay lebt von der Spannung zwischen Prosa und Lyrik, zwischen diskursiven, dialogischen, englisch- und spanischsprachigen Passagen und verweist somit über die Ebene der literarischen Formen, der Darstellungsmodi sowie der Sprachcodes auf eine aus der Spannung zwischen mexikanischer und Chicana-Kultur entstehende Identität.

Schließen möchte ich die Diskussion von *The Last Generation* im autobiographischen Kontext mit der Analyse einer Traumsequenz, die das Kapitel “The Breakdown of the Bicultural Mind” eröffnet (LG: 91f.) und durchaus als Parabel auf die autobiographische Lebensbeschreibung in *Loving in the War Years* gelten kann. Diese Sequenz setzt die Situation der Entwurzelung aus einem festen (Zu-)Ordnungssystem in Szene, dessen sichtbare Koordinaten auf den ersten Blick Währungen sind. Die Protagonistin, die in einem kleinen, von einer Familie geführten Laden etwas kaufen möchte, kann die genannte Summe “300” nicht der Währung – Dollar oder Pesos – zuordnen. Während sie nach dem entsprechenden Ordnungssystem, d.h. der richtigen Währung, sucht und einen Zuordnungsfehler ihrerseits vermutet, bemerkt sie, dass das junge Mädchen, das sie bedient, einfach versucht, sie zu “betrügen”.

In dieser Passage symbolisieren die Währungen über ihren Geldwert hinaus nationale Zuordnungen, und ihre unterschiedliche Wertigkeit im internationalen Währungssystem verweist zudem auf die unterschiedliche Kaufkraft und Wertschätzung. Gleichzeitig weisen die Währungen aber auch über diese Grenzen hinaus, sind sie doch abstrakte, ineinander umrechenbare (Vergleichs-)Werte, die wirtschaftliche Kommunikation und Transaktionen über nationale Grenzen hinaus ermöglichen und diesen Austausch mittels ihrer unterschiedlichen Wertigkeit in unterschiedlichem Maße dominieren. In

diesem System stehen die Währungen für die Zuordnung der mit ihnen operierenden Subjekte zu Nationen, zu "Erster" oder "Dritter" Welt sowie zu dazu quer verlaufenden Klassifizierungen wie Klassen und Hautfarben. Möglich wird das unklare Tauschverhältnis, von dem die Episode berichtet, weil die Ich-Erzählerin sich auf der Durchreise befindet und daher auch keinem festen Ort zuzuordnen ist, während das junge Mädchen in ihrer Familie ("family"), der "tiendita", ihrem Zuhause ("home") verortet ist. Dergestalt gesellen sich zur Währung weitere Koordinaten der Verortung – Familie, Heim, Zugehörigkeit – hinzu und ergeben zusammen ein komplexes Netz. Die Durchreisende wird in der "Fremde" – dem Geltungsbereich möglicherweise anderer, auf jeden Fall aber unbekannter Zuordnungssysteme – zur Fremden, subjektiv nimmt sie freilich eine Zwischenposition ein. Ein adäquates Ordnungssystem muss erst gefunden werden, damit eine Zuordnung erfolgen kann. Aufgrund von Hautfarbe und Sprache identifiziert das Mädchen die Protagonistin als *Angloamericana*. Jedoch steht diese Zuordnung im Gesamtzusammenhang des Textes im Widerspruch zu der eigenen Verortung der Ich-Erzählerin als Chicana. Diese Widersprüchlichkeit verdeutlicht den generell prekären Status solcher Zuordnungen, sprich Identifizierungen.

Diese Sequenz der Nicht-Zugehörigkeit geht in eine klassische Psychoanalytikersituation über, in der die Suche nach einem Zuordnungsraster ein zentrales Moment bleibt. Nachdem die Ich-Erzählerin zuvor Gegenstand der Manipulation war, nimmt sie nun die Machtposition einer "Analytikerin" ein, die etwas über die Familie des Mädchens erfahren möchte und daher alle Familienmitglieder auffordert, Zeichnungen anzufertigen. Gegenstand dieser Analysesitzung ist die aus der Familienkonstellation erwachsene Identität. Der Vater – schmal, schwach und kränklich – ist der Bezugspunkt, die Mutter ist abwesend. Während die Farbe rot aus der Zeichnung des Vaters wie Blut überquillt und auf den Tisch und die Blätter der beiden Töchter läuft, kann der Sohn seine Zeichnung erfolgreich schützen und eine wohlkonturierte Blume zeichnen. Die jüngere Schwester, die der Erzählerin zuvor im Laden begegnete, füllt Seiten mit Worten in roter Schrift, welche vom Schmerz des Vaters sprechen. Das vom Niederschreiben emotional aufgewühlte Mädchen wird von der Ich-Erzählerin behutsam zum zweiten Schritt der Bewältigung, der Therapie geführt, indem sie dem auf der Couch liegenden Mädchen das Geschriebene vorliest. Für die älteren Schwestern ist es unerträglich, dieser Geschichte zuzuhören. Das Textfragment endet: "And as I press the girl next to me, I begin to read aloud..." (LG: 92). Die nachfolgend angeordneten Gedichte und selbst der Essay lesen sich nun als die Geschichte des jungen Mädchens, das in diesen Texten vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Vater führt. Ich-Erzählerin und Mädchen überlagern sich und verschmelzen zu einer Person. Das junge Mädchen verkörpert die Kindheit, in die sich die Erzählerin im Traum zurückversetzt, gleichsam um die eigene als traumatisch, aber signifikant angesehene Kindheit zu bearbeiten. Die Familie des Mädchens weist parallele Züge zu der in *Loving in the War Years* vom autobiographischen Subjekt beschriebenen Familie auf – der *queere* (nicht in das Bild patriarchalischer Rollenverteilung passende), im Hintergrund präsente Vater, der Bruder, der als hellhäutiger Chicano keine Ambivalenz hinsichtlich seiner Zugehörigkeit verspürt. Während dort jedoch die Beziehung zur Mutter im Zentrum der Identitätsbildung der Protagonistin stand und der Vater als Leer-

stelle fungierte, steht nun in *The Last Generation* die traumatische Beziehung zum Vater und dessen Familie im Mittelpunkt. Die Gedichte "Peloncito" (LG: 93f.) und "If a Stranger could be called Family" (LG: 95ff.) nehmen die Thematik auf und zeichnen das Bild eines wurzellosen Vaters ohne Familienbande.

Diese Passage kann meines Erachtens auch als Wiederaufnahme der in *Loving* dargestellten Familienkonstellation gelesen werden, die von *The Last Generation* aus den Schreibprozess an *Loving in the War Years* als psychoanalytische Verfahren betrachtet, in der die Autorin und mit ihr Erzählerin und Protagonistin die Position der Analytikerin einnehmen. Gleichzeitig kann dieser Textauszug als Auseinandersetzung mit der Frage nach Sinngebung sowie der Funktionsweise von Erinnerung und Schreiben gelesen werden. Auf einer metafikionalen Ebene wäre dann Schreiben ein psychoanalytischer Prozess, der sich immer auch als autobiographisch outet.

In *The Last Generation*, liest man den Text im Verbund mit *Loving in the War Years*, bietet das Ineinandergreifen von soziokulturellem Kontext und autobiographischen Daten den Einstieg in eine autobiographische Lesart: Hier war es zunächst nur der Name der Protagonistin, der auf eine außertextuelle Realität verwies und autobiographische Strategien markierte. Diese Strategien bilden, und das gilt für alle drei Texte der Untersuchung, insofern einen Ausgangspunkt der Identitätskonstitution, als sie Individuen konstituieren, die sich im Spannungsfeld zwischen Individuellem und Kollektivem verorten.

Alle drei Texte gründen Identität auf die bewusste Verschränkung von "Ich" und "Wir". Den Texten gemeinsam ist das Spiel mit dem ständigen Wechsel, der steten Umdeutung dieser Ich/Wir-Konstellationen; nicht zuletzt dadurch wird die Dynamisierung der Erzählperspektive und somit auch der geschriebenen Identität erreicht. Kindheitserinnerungen dienen als Auslöser für die Reformulierung individueller und kollektiver kultureller Identitäten und ihrer sanktionierten Inszenierungen. Identität als Prozess des Überkreuzens von Diskursen wird besonders in *Borderlands* im Verschränken der Genres und Aussagemodi konstituiert. Die Spannung zwischen Narrativem und reflektiv Essayistischem, zwischen Fiktionalisierung und Authentifikation, wird in allen drei Texten unterschiedlich akzentuiert. Die Annäherung der Genres in *Borderlands* sowie ihr integrativer Gebrauch in *Loving* und *Last Generation* machen es möglich, die Verbindung von Individuellem mit Historischem und Politischem zu leisten. In den folgenden Lektüren werden daher psychoanalytische, Sexualitäts- und Körperdiskurse sowie anthropologische und Geschichtsdiskurse als konstitutiv für Identität gelesen.

#### 4 SEXUALITÄT, "RASSE", BEGEHREN UND KÖRPER

The Catholic and Protestant religions encourage fear and distrust [...] of the body; they encourage a split between the body and the spirit [...]; they encourage us to kill off parts of ourselves. We are taught that the body is an ignorant animal [...]. (B/F: 37)

In Anzaldúas Text *Borderlands/La Frontera* stellt die fatale Trennung von Körper und Geist, die Unterdrückung des Körpers als Träger von Geschlechtlichkeit, die durch die patriarchalische Kultur (hier die Religionen) propagiert wird, ein maßgebliches Moment der autobiographischen Erzählung dar. Die Wahrnehmung des eigenen Körpers durch das erzählende und erzählte Ich als anders – "Her soft belly exposed to the sharp eyes of everyone [...]. They penetrate her; they slit her from head to belly. *Rajada*" (B/F: 43) – ist der Ausgangspunkt für das Begehren, diesem Körper einerseits zu entkommen und andererseits den Status Quo der Trennung von Körper und Geist zu verändern. Auch in Moragas *Loving in the War Years* geben Körperbilder wie das folgende Traumbild den Anstoß, die Geschichte des Coming-out einer lesbischen Chicana zu beschreiben: "I look down upon my newly-developing body. The breasts are large and ample. And below my stomach, I see my own cock, wildly shooting menstrual blood totally out of control. The image of the hermaphrodite" (LWY: 119). Das Coming-out als Bekehrungsgeschichte erwies sich in der Analyse der autobiographischen Strategien als ein zentrales Verfahren der Identitätsstiftung. Im Brennpunkt der autobiographischen Erzählung steht die sexuelle Bildung der Cherríe, deren Sprechen über Sexualität nach dem Muster der Beichte verläuft. Hierdurch erweist sich die Verbindung von Sexualität, Körper und autobiographischer Erzählung als äußerst eng. Diese Erkenntnis steht im Einklang mit Foucaults Auffassung, dass Sex als grundlegender moderner Modus der Individualisierung zu verstehen ist. Die Frage allerdings, welche Rolle der Diskurs über "Rasse" in dieser Konstellation spielt, beantwortet Foucault nicht. Genau dieser Fährte spürt aber Moragas Erzählerin nach, wenn sie zurückblickend konstatiert: "I never attributed my removal from physicality to have anything to do with race, only sex, only desire for women." (LWY: 125). Vor dem Hintergrund dieser Aussage muss die Frage nach der Sexualität, ihrer Konstitution und ihrer Funktion bei der Herstellung von Identität/Individualität in den hier zur Diskussion stehenden Chicana-Texten durch die Problematisierung der Rolle des Körpers im Diskurs über Sexualität ergänzt werden: Welche Körper(bilder) entstehen auf welche Weise, und welche Rolle spielt dabei die zu dieser Diskurskonstellation quer verlaufende Kategorie der "Rasse"? Es wird mithin zu untersuchen sein, wie die Körper-, Sexualitäts- und "Rassen"-Diskurse – entstanden mit den neuen Wissenschaften vom Menschen und nun in spezifischer Weise als Ensemble aufgerufen – sich in den Texten als autorisierende Formationen konstituieren. Damit kommt nun auch der Begriff des Begehrens – seine Formen und sein Ort gerade in Bezug auf das Begehren der Frau – in den Blick, da sich sowohl in Anzaldúas wie in Moragas Texten Begehren als ein viel-

gestaltiges Phänomen erweist. Zwar ist das sexuelle Begehren der Ausgangspunkt der Betrachtungen in diesem Kapitel, es wird aber alsbald in den Kontext weiter gefasster Begehrenskonstellationen gestellt werden.

#### 4.1 “Theory in the Flesh”: Körperdiskurse

Was bedeutet es, vom “Körper” zu sprechen? Die Diskussion über Körper und ihre Materialität, ihre Einheit und die Diskurse, die sie regulieren, ist in den vergangenen Jahren intensiv geführt worden. Vor allem emanzipatorische Bewegungen, die Ausschließungen bzw. Diskriminierungen aufgrund von in den Körper eingelagerten Differenzen wie Geschlecht, “Rasse” und Sexualität<sup>163</sup> thematisieren und als wesentlich für ihre Identitätsdiskurse/-politik und deren kritische Diskussion erachten, haben sich in diesem Rahmen zu Wort gemeldet. So steht die Frage nach dem Umgang mit der quasinatürlichen Geschlechterdifferenz und ihren Markierungen sowie nach der sozialen Zurichtung von Körpern an zentraler Stelle in der feministischen Debatte. Ebenso verweisen ethnische Minderheitendiskurse auf die Bedeutung des Einschreibens von “Rasse” und Ethnizität in den Körper. Schrittweise setzte sich die Erkenntnis durch, dass gerade die Wahrnehmung von Körpern durch die Verschränkung von Vergeschlechtlichungs-, Sexualisierungs- und Ethnisierungsprozessen spezifisch konstituiert wird.

In der okzidentalen philosophischen Tradition etabliert sich spätestens seit Platon die Trennung von Körper und Geist. Der Körper wird zur äußeren Hülle mit wenigen, der Natur zugeschriebenen Markierungen.<sup>164</sup> Auf der Grundlage dieses Äußeren fungierte der normierte Körper als Basis und Garant für die qualitative Unterscheidung zwischen Menschen. Die somatischen Zeichen der Differenz erlangten auf diesem Wege soziale und politische Bedeutung in den Zuschreibungen entlang der Achsen “Rasse”, Geschlecht und Sexualität, sodass die Beziehungen zwischen Identität, Sexualität, Geschlecht und Körper im Zentrum der Identitätsproblematik stehen (vgl. Hark 1996: 83).

---

163 Judith Butler (1990: 33) führt dazu aus: “[T]he repudiation of bodies for their sex, sexuality, and/or color is an ‘expulsion’ followed by a ‘repulsion’ that founds and consolidates culturally hegemonic identities along sex/race/sexuality axes of differentiation”.

164 Das kartesianische “cogito ergo sum” als Markstein des Subjektdiskurses der Frühen Neuzeit führte diese Opposition fort und setzte als Essenz des Subjekts die reine Geistigkeit und Vernunft. Diese Subjektkonzepte schließen den Körper – Träger von Geschlechtlichkeit, Sexualität und “Rasse” – als bestimmendes, ja transformatorisches Moment der Subjekt-“Ökonomie” aus. Identität wurde im Kontext der Aufklärung zum “wirkungsvollen Mittel, die Ähnlichkeit und Einheit der zuvor etablierten Descarteschen Differenz zwischen Körper und Geist denken zu können” (Hark 1996: 82). Als eine Art Idealtypus gestattete sie es, den Geist als “Zeichen transzendentaler und selbstreflexiver Vernunft” (82) zu betrachten, während der Körper als Garant für die “essentielle und autonome Einheit des denkenden Wesens” diene und diese naturalisierte (83). Hark (1996) bezieht sich hier auf John Lockes *Essay Concerning Human Understanding*, in dem dieser Identität (als dauerhafte Qualität einer Person) auf die dauerhafte, unveränderliche Identität des Körpers gründet.

Teresa de Lauretis spricht von der Verschränkung von Geschlecht, Sexualität und Körper in einer modernen Technologie des Selbst<sup>165</sup>: in Identität. Linda Nicholson (1994: 188-220) prägt die Metapher vom Körper als "stummem Diener". Im Zuge der Umbrüche auf dem Weg zur Moderne, so Hannelore Bublitz in *Das Geschlecht der Moderne* (1998), wurde die Trennung von Körper und Geist geschlechtsspezifisch kodiert, festgeschrieben und naturalisiert. Damit erweitert und differenziert sie Foucaults Feststellung, dass Geschlechtsidentität sowie "Homosexualität als das Andere der Heterosexualität" der Ausdruck einer neuen, nach Geschlecht und Sexualität polarisierten Kultur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sind. Im Verständnis einer diskurstheoretisch orientierten Dekonstruktion der Geschlechterdifferenz figurieren Körper und Seele als "Effekte/Instrumente einer politischen Anatomie" (Bublitz 1998: 9), die die Vorstellung von Körper und Seele als ahistorische Universalien erst produzieren. Mit der Entschlüsselung der dichotomischen Zuschreibungslogik männlich-weiblich wird auch offensichtlich, dass der als Träger des natürlichen Geschlechts (*sex*<sup>166</sup>) betrachtete Körper dem sozialen Geschlecht nicht vorgängig ist, sondern selbst als historisch und gesellschaftlich konstituiert aufgefasst wird.<sup>167</sup> Judith Butler (1990: 139) beschreibt den Körper als eine variable Grenze, als Oberfläche und als Bedeutung generierende Praxis. Wenn der Körper die Oberfläche ist, auf der sich Gender konstituiert, ergibt sich folgerichtig die Frage nach dem Sprechen über Gender als "corporeal enactment" und so versteht die Autorin Geschlecht als ein "regulatory ideal, a forcible and differential materialization of bodies, that will produce its remainder, its outside, what one might call its 'unconscious'" (22). Neben der Geschlechterhierarchie regulieren aber auch andere Normen – etwa Heterosexualität und *whiteness* – die Körperlichkeit. Körper im Sinne eines interaktiven und produktiven Konstrukts bilden für Elisabeth Grosz (1994: xi) den Ort, der als Ergebnis von Überlagerungsprozessen von unter anderem "Rasse", Gender und Sexualität entsteht. Insofern bietet die Untersuchung des Phänomens Körper die Möglichkeit, Begriffe wie Gender und "Rasse" als durchlässig und prozesshaft zu begreifen.

---

165 Die Technologien des Selbst gehören nach Foucault (1988: 18) zu den vier Typen von Technologien, die die Menschen gebrauchen, um sich selbst zu verstehen: 1. Technologien der Produktion; 2. Technologien von Zeichensystemen; 3. Technologien der Macht; 4. Technologien des Selbst. Diese Technologien sind nur selten voneinander zu trennen und stehen in beständiger Wechselwirkung.

166 Die Unterscheidung von *sex* – als natürliches/biologisches Geschlecht – und *gender* – als sozial erworbenes – wurde von der feministischen Theoriebildung in den 1980er Jahren eingeführt, um auf die soziale Konstruktion von Geschlechterrollen, und damit auf die sozial, kulturell und historisch produzierte Differenz zwischen Männern und Frauen zu verweisen.

167 *Sex* wird, das hat Butler in *Gender Trouble* (1990) gezeigt, somit zu *gender*. In *Bodies that matter* führt sie aus: "As a sedimented effect of a reiterative or ritual practice, *sex* acquires its naturalized effect [...]." (Butler 1993: 10). Der Begriff des Gender ist mit den Gender Studies in die deutsche Begrifflichkeit übernommen worden.

#### 4.1.1 Die Konstruktion von Sexualität und “Rasse”

Cette chasse nouvelle aux sexualités périphériques entraîne une *incorporation des perversions* et une *spécification nouvelle des individus*. (Foucault 1976: 58)

Michel Foucault (1976: 136) begreift Sexualität als einen “point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir: entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, entre parents et progéniture, entre éducateurs et élèves, entre prêtres et laïcs, entre une administration et une population”. Er definiert Sexualität als Namen für ein “geschichtliches Dispositiv”, als

grand réseau de surface où la stimulation des corps, l’intensification des plaisirs, l’incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s’enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. (139)

Wenn Sexualität nicht als genuine Realität aufgefasst wird, bleibt nur die Möglichkeit, sie als diskursiv hergestelltes Konstrukt zu denken und ihren vielfältigen, verschlungenen Konstituierungsmechanismen nachzugehen. Der Begriff des Sex bietet sich, so Foucault, als eine “künstliche Einheit” an, der sich Anatomie, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Gefühle und Lüste zuordnen lassen (204). Diese imaginäre Instanz mache es möglich, “de faire fonctionner cette unité fictive comme principe causal, sens omniprésent, secret à découvrir partout” (204). Mit dem Begriff des Geheimnisses verweist Foucault auf das Geständnis bzw. die Beichte als eine Technik des Selbst, die Sexualität als Wahrheitsdiskurs entscheidend konstituiert. In der Herausbildung der Diskurse über Sexualität in Zusammenhang mit den modernen Wissenschaften vom Menschen im 19. Jahrhundert entsteht vor allem in der Medizin, der Psychiatrie und der Pädagogik ein wissenschaftlicher Diskurs über das Begehren, der Sexualität mit einer spezifischen Autorität ausstattet, das Innerste und Geheimste über Individuen zu erfahren und somit Wahrheit zu generieren (76).<sup>168</sup> Hier wird eine Praxis aufgenommen, die bereits in Bezug auf die Autobiographie im vorangegangenen Kapitel als Form der Darstellung von Subjektivität eingeführt wurde. Die zentrale Beschäftigung mit den sexuellen Abweichungen – die parallel zur Herausbildung einer heterosexuellen Norm beiträgt – verweist auf die Technologie des Gesunden und des Pathologischen (61). Historisch erfolgte die Ein-

---

168 Foucault (1976: 86) spricht von einer Geständniswissenschaft, die sich um verborgene, unsagbare Dinge kümmert. Das Geständnis der eigenen Sexualität wird zentraler Bestandteil der sich ausdehnenden Technologien zur Disziplinierung der Körper. Darüber hinaus ist das Individuum davon überzeugt, es könne sich durch ein solches Geständnis selbst erkennen. Gleichzeitig ist das Geständnis aber “un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l’énoncé; c’est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n’avoue pas sans la présence au moins virtuelle d’un partenaire qui n’est pas simplement l’interlocuteur, mais l’instance qui requiert l’aveu, l’impose, l’apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier; un rituel où la vérité s’authentifie de l’obstacle et des résistances qu’elle a eu à lever pour se formuler [...]” (Foucault 1976: 82f.).

pflanzung von "Perversionen" in den Körper durch Isolierung, Intensivierung und Verfestigung der peripheren Sexualitäten. "Perversion", "Vererbung" und "Entartung" wurden zu zentralen Themen in der Technologie des Sex in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Homosexualität als "Perversion", als periphere Sexualität par excellence erhält eine Geschichte und die Geschichte 'des Homosexuellen' des 19. Jahrhunderts ist ausnahmslos durchdrungen von seiner Sexualität.

L'homosexuel du XIX<sup>e</sup> siècle est devenu un personnage: un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscreète et peut-être une physiologie mystérieuse. (Foucault 1976: 58f.)

Sexualität als biologische und pathologische Differenz wirkte als Kontrollmechanismus, denn die Differenz, als deren Modellperversion die Homosexualität gilt, wurde als schändliches Geheimnis konstituiert, das Selbst-Überwachung garantierte, und sexuelle Identität war somit etwas, das entdeckt werden konnte und vor Anderen geheim gehalten werden musste.<sup>169</sup> Parallel zu dieser Feststellung wirft Marylyne Diggs (1993) die Frage auf, inwiefern auch "Rasse" auf strukturell ähnliche Art als "racial other" pathologisiert wurde. Sie untersucht Erzählungen über "mixed race"- und "mulatto"-Identitäten in den USA des 19. Jahrhunderts und argumentiert, dass Foucaults Annahme, das Geheimnis (von Identität) im 19. Jahrhundert sei das Geheimnis des Sexes, zumindest insofern relativiert bzw. ergänzt werden müsse, als man ebenso vom "Geheimnis der Rasse" sprechen könne (vgl. Diggs 1993: 1). Foucault habe zwar auf die eminent wichtige Rolle der Eugenik innerhalb der Technologie des Sexes verwiesen, aber weder die Spezifik von "Rasse" als Geheimnis noch sein Verständnis von Rasse ausgeführt (Diggs 1993: 3). Die Autorin stellt der Prädominanz des Sexualitätsdispositivs bei Foucault "Rasse" als pathologische Differenz zur Seite und plädiert dafür, die pathologisierten und verheimlichten Identitäten differenzierter zu betrachten und dabei den Ähnlichkeiten und Unterschieden in der Rhetorik von Rassismus und Sexologie besonderes Augenmerk zu widmen. Zu untersuchen sei die Konstruktion "sexualisierter Rassen" – "races represented as having specific sexual characteristics" – bzw. einer "Rassenlogik" unterworfenen Sexualitäten – "sexualities represented as a different race" (Diggs 1993: 16). Als Begründung führt Diggs aus:

the discourses of racial and sexual identity, insofar as they are discourses about pathology or secrecy, are places where racial and sexual identity intersect, points at which they coincide, and also points at which they diverge. Pathology and secrecy are thematic sites where the discourses of racial science, racial identity, sexual science, and sexual identity cross over one another and interconnect, informing one another, developing similar representa-

169 In den wissenschaftlichen Diskursen bildeten sich, laut Foucault, seit dem 18. Jahrhundert "vier große strategische Komplexe" heraus, die auf der Ebene der Macht eine solche Effizienz und auf der Ebene des Wissens eine solche Produktivität erreicht haben, dass sie als relativ autonom zu beschreiben sind: die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens sowie die Psychiatrisierung der perversen Lust (vgl. Foucault 1976: 137f.).

tions of the self, meeting related ideological interests, and yet retaining a specificity which any simplistic conflation of the discourses and identity elides. (Diggs 1993: 4)

Diggs verweist auf den gemeinsamen Kontext der Begriffsgenese von Sexualität und “Rasse” in den Wissenschaftsdiskursen des 19. Jahrhunderts. Sie bezieht sich dabei auf Nancy L. Stepan Argument, dass diese Diskurse Klassifikationssysteme entwickelten, die auf Beziehungen von Analogie und Metapher beruhen und dass es gerade in den Bereichen von “Rasse” und Sexualität zu grundlegenden Analogiebildungen kam:

“So fundamental was the analogy between race and gender (in scientific writings) that the major modes of explanation of racial traits were used to explain sexual traits.” [...] Science did not proceed through empirical observation “but by and through a metaphorical system that structured the experience and understanding of difference and that in essence created the objects of difference.” [...] Initially, women were described in terms taken from racial discourse, and then gender differences were used in turn to explain racial difference. (Stepan 1990: 40, 41f. zitiert in Loomba 1998: 160f.)<sup>170</sup>

Folgerichtig heißt es auch bei Judith Butler (1993: 17f.), dass normative Heterosexualität klarerweise nicht das einzige “regulierende Regime” der Produktion von Körpern ist. Andere, wie die soziale Regulierung von Rasse, müssten nicht nur “additiv” und separat berücksichtigt werden, sondern in ihrer Verschränkung, die die monolithische Funktionsweise eines einzigen Regimes untergräbt.<sup>171</sup>

170 In Stepan Ausführungen treten die sociosymbolischen Formen “Rasse” und Gender in ein Verhältnis wechselseitiger Begründung. Als Wissenschaftler im 19. Jahrhundert die Analogie zwischen Differenzen hinsichtlich “Rasse” und Sexualität oder zwischen Differenzen hinsichtlich “Rasse” und Klasse annahmen und begannen, auf der Basis dieser Analogien neue Daten zu produzieren, trafen ihre Interpretationen von menschlicher Ähnlichkeit bzw. Differenz zum Teil wegen ihrer Übereinstimmung mit den kulturellen Erwartungen auf breite Akzeptanz. Auf diese Weise erhob die Wissenschaft bis dato unbewusst gezogene Analogien in den Status “selbstbewusster” Theorie. Sie erweiterte die an diese Analogien geknüpften Bedeutungen, erweiterte deren Reichweite durch neue Beobachtungen und Vergleiche und präziserte sie schließlich durch die Anwendung von Spezialvokabular. Die Analogien wurden derart in die Wissenschaftssprache integriert, dass ihre metaphorische Qualität allmählich verdeckt wurde. In diesem Prozess werden Analogien (und auch Metaphern) konstitutive Elemente der Wissenschaft. “It may be, indeed, that what makes an analogy suitable for scientific purposes is its ability to be suggestive of new systems of implications, new hypotheses, and therefore new observations.” (Stepan 1990: 45).

171 Dabei stützt sich Butler auf Theorien, die den Begriff der “Rasse” als Produkt einer Geschichte des Rassismus verstehen und darüber hinaus Grenzen und Bedeutungen von “Rasse” historisch nicht nur als Konstrukt im Dienst des Rassismus, sondern ebenso im Dienst der Bekämpfung des Rassismus aufweisen. Michael Omi und Howard Winant (1994: 55) verstehen “Rasse” durch die Kopplung von sozialer Struktur und kultureller Repräsentation konstituiert und führen das Konzept der “racial formation” als soziohistorischen Prozess ein, durch den rassische Kategorien hervorgebracht, angeeignet, verändert und zerstört werden. Historisch situierte “racial projects” sind “simultaneously an interpretation, representation, or explanation of racial dynamics, and an effort to reorganize and redistribute resources along particular racial lines. Racial projects connect what race means in a particular discursive practice and the ways in which both social structures and everyday experiences are racially organized, based upon that meaning.” (Omi/Winant 1994: 56).

Rejecting those models of power which would reduce racial differences to the derivative effects of sexual difference (as if sexual difference were not only autonomous in relation to racial articulation but somehow more prior, in a temporal or ontological sense), it seems crucial to rethink the scenes of reproduction and, hence, of sexing practices not only as ones through which a heterosexual imperative is inculcated, but as ones through which boundaries of racial distinction are secured as well as contested. (Butler 1993: 18)

Neue Erkenntnisse über die Art und Weise, in der sich "Rasse" und Sexualität wechselseitig konstituieren, ergeben sich etwa aus denjenigen Konstellationen, in denen Zwangsheterosexualität für die Aufrechterhaltung "rassischer" Reinheit dienstbar gemacht wird.

Die oben bereits zitierte Untersuchung von Diggs verweist im Zusammenhang mit der Inszenierung der Verschränkungen von Sexualität und "Rasse" auf die historisch arbeitenden Analysen von Sander Gilman und Nancy Stepan, auf die theoretischen Texte von Norma Alarcón und Chela Sandoval sowie die Texte von Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga und Audre Lorde. Vor diesem Hintergrund stellt sich für die folgenden Analysen die Frage nach eben diesen konstituierenden Verschränkungen und den entstehenden Körperbildern sowie der Reformulierung pathologisierter, ethnisch und "rassisch" markierter Metaphern.

#### 4.1.2 Begehrende Frauen/Lesbisches Begehren

It is not enough to reformulate the body in non-dualist and non-essentialist terms. It must also be reconceived in specifically *sexed* terms. Bodies are never simply *human* bodies or *social* bodies. (Grosz 1995: 84)

Angesichts der in der Geschlechterhierarchie der Moderne manifestierten grundlegenden Differenz zwischen Körper und Geist und der Identifizierung der Frau mit der Natur als Kehrseite der (aufklärerischen) Vernunft entstanden verschiedene Gegenentwürfe, weibliche Sexualität verbunden mit dem weiblichen Körper zu denken. Gerade die feministische Theoriebildung der 1970er Jahre hat versucht, auf patriarchalisch geprägte Repräsentationsformen von Körper, Sexualität und Geschlecht hinzuweisen. Die Verfasstheit des abendländischen Wissenssystems in der patriarchalischen Hierarchisierung der sexuellen Differenz, die in vorherrschenden Sexualitätsdispositiven sowie in der symbolischen Ordnung konkretisiert wird, aufzudecken und aufzubrechen, ist das Anliegen von feministischen Theoretikerinnen wie Luce Irigaray und Hélène Cixous. Cixous und Irigaray treten einer in den Körper eingeschriebenen patriarchalischen Begehrensökonomie mit kritisch-feministischen Schreibpraxen entgegen. So spricht Cixous' *Le rire de la Méduse* etwa von der subversiven Kraft einer *écriture féminine*: "[La femme] dé-pense l'histoire unifiante, ordonnatrice, qui homogénéise et canalise les forces et ramène les contradictions dans la pratique d'un seul champ de bataille" (Cixous 1975: 45). Neben dem Verweis auf die Vorherrschaft einer phallozentrischen Ordnung (Irigaray 1977) geht es diesen Autorinnen darum, über die bloße Dekonstruktion hinaus das Nicht-Repräsentierte dem Symbolischen einzuschreiben. Ein weibliches Imaginäres soll zu-

gänglich gemacht und auf diese Weise ein anderes, weibliches Symbolisches gebildet werden. Nach Irigaray sind elementare Bilder des Körperlichen, Geschlechtlichen, der Geburt und des Todes in die Metaphorik der abendländischen Theoriediskurse eingeschrieben. Das “Imaginäre”, der begehrende Umgang mit der Welt, sei in einem “männlichen Imaginären” erstarrt, das der symbolischen Ordnung zugrunde liege.<sup>172</sup> Daher verfolgt Irigaray eine Strategie der Aufweichung durch Umkehrung.<sup>173</sup> Sie privilegiert in der Darstellung des weiblichen Körpers dasjenige, was in einer vom anderen, männlichen Geschlecht bestimmten Geschichte unterdrückt und unterworfen wurde. Den gängigen Körperbildern patriarchaler Prägung soll (durch Rekonstruktion) ein verdrängtes weibliches Körperbild entgegengesetzt werden – Räume, Höhlungen, Flüssigkeiten, Öffnungen, Lippen treten an die Stelle des Phallus. Ganzheit wird gegen Genitalität gesetzt.<sup>174</sup>

Theoretikerinnen wie Judith Butler,<sup>175</sup> Teresa de Lauretis, Elspeth Probyn und Elisabeth Grosz haben die Frage, wie das Begehren von Frauen und das lesbische Begehren gedacht werden können, die keinen Ort in der patriarchalischen Begehrensökonomie haben, unterschiedlich beantwortet. Zwei Ansätze erscheinen für die Primärtextanalyse vielversprechend: de Lauretis’ Fetisch und Grosz’ nicht-ödpale Begehrensökonomie. In *The Practice of Love* zeigt de Lauretis auf, wie eng Phantasien – bewusste und unbewusste, private und öffentliche – mit der Konstituierung von Begehren und Sexualität verknüpft sind. Sie diskutiert in ihrer Untersuchung Möglichkeiten, das Begehren von Frauen und Lesben als aktiv und unabhängig vom Phallus zu denken. De Lauretis (1994: 285) beruft sich auf Laplanche/Pontalis (1973), wenn sie Phantasie als Subjektivität strukturierenden, psychischen Prozess versteht, der durch den Verlust des ersten Objekts der Befriedigung hervorgerufen und anfänglich von den elterlichen Phantasien geformt wird. Als psychischer Mechanismus, der, so de Lauretis, die Übersetzung sozialer Repräsentationen in Subjektivität und Selbst-Repräsentation lenkt, stellt die Phantasie jene Instanz dar, die psychische Repräsentationen von Instinkten in Bilder und Narrationen überträgt:

---

172 Dazu führt Irigaray (1977: 159) aus: “J’essaie [...] de retraverser l’imaginaire masculin, d’interpréter comment il nous a réduites au silence, au mutisme, ou au mimétisme, et je tente, à partir de là et en même temps, de (re)trouver un espace possible pour l’imaginaire féminin.” Siehe auch den berühmten Essay “Quand nos lèvres se parlent” im gleichen Band.

173 Irigaray fordert ein anderes Schreiben jenseits des phallischen Diskurses. Irigarays Texte sind paradigmatisch für jene Schreibweise, die Siegrid Weigel (1983) mit dem Attribut des “schielenden Blicks” belegt und als weibliche Schreibweise ausweist. Abstrakte Begrifflichkeit wird mit metaphorischen Bildräumen kurzgeschlossen, die den Bereich des Psychischen, Materiellen und Sexuellen evozieren. Neben der so versuchten Transformation der Sprache plädiert Irigaray für eine Relektüre antiker Weiblichkeitsmythen und fordert eine weibliche Gottheit.

174 Vgl. “Quand nos lèvres se parlent”, (Irigaray 1977: 203-217).

175 Butlers Theorie des lesbischen Phallus soll hier nicht unerwähnt bleiben. Siehe dazu Antke Engel (1996).

[...] from the unconscious fantasies underlying dreams and symptoms to conscious day-dreams, reveries, and erotic fantasies. These are the scenarios (scripts or stage settings) of the subject's desire. (de Lauretis 1994: xv)

Diese Formen von Phantasie strukturieren das psychische Leben des Individuums. De Lauretis hebt das Potential dieser Phantasien hervor, soziale Praxen und Repräsentationen – von ihr öffentliche Phantasien genannt – zu transformieren.<sup>176</sup> Man muss nicht lange in den verschiedenen feministischen psychoanalytischen Theorien suchen, um die Mutter als erstes und zentrales Objekt des Begehrens zu identifizieren. Laut de Lauretis stellt für die Mehrheit der feministischen Denkansätze bezüglich einer Re-Valorisierung von Weiblichkeit und einer Theoretisierung weiblicher Sexualität der Körper der Mutter den effektivsten "Ort für den libidinösen Kampf des Feminismus gegen den Phallus" (Silverman 1988: 154) dar. Die Mutterfigur ist Metapher ("maternal metaphor"), in der individuelles und kollektives Weibliches verkörpert und zugleich mit Macht ausgestattet ist. Diese Figur symbolisiert dabei jedoch für die weibliche Sexualität weniger eine erotische oder phantasmatische Rolle, denn Sexualität und sexuelles Begehren sind zugunsten eines Bildes der gleichgeschlechtlichen Identifizierung verdrängt.<sup>177</sup> Nichts desto weniger werde aber aus der spezifischen Bindung zwischen Mutter und Tochter ein "homosexueller Faktor"<sup>178</sup> als spezifisches Merkmal jeglicher weiblicher Sexualität abgeleitet.

Unter Rückgriff auf den Begriff der Phantasie sowie die feministische Deutung der Mutter als Metapher versteht Teresa de Lauretis lesbisches Begehren als ein Begehren in Bezug auf einen phantasmatischen Frauenkörper, der narzisstisch geliebt und durch beliebige Gegenstände – Fetische – ersetzt werden kann, die in keiner Weise ein Surrogat des väterlichen Phallus darstellen.<sup>179</sup> Carol Thomas Neely (1995: 59) verweist auf die

---

176 "Initially shaped by parental fantasies and subsequently refashioned with new material drawn in from the outside world, [...] the contents and forms of fantasy make up and structure the individual's psychic life. Thus fantasy, not nature or biology, is at the origin of sexuality as a social, as well as subjective, construction." (de Lauretis 1994: xv).

177 Dies, so de Lauretis, sei in der Mehrzahl der feministischen psychoanalytischen Theorieansätze etwa von Rose, Doane, Silverman, Sprengnether, Gallop, Jacobus etc. zu beobachten. Einerseits eröffne sich so eine neue Möglichkeit, weibliches Begehren zu denken, andererseits verdecke es den Unterschied zwischen hetero- und homosexuellem weiblichem Begehren. "This prevents the understanding of lesbianism not only as a specific form of female sexuality but also as a socio-symbolic form; [...] a form of psychological subjectivity that entails a different production of reference and meaning." (de Lauretis 1994: xvii).

178 Zu Jacqueline Roses Theorie des homosexuellen Faktors in jeglicher weiblicher Sexualität aufgrund der engen präödpalen Bindung des Kindes zur Mutter vgl. de Lauretis 1994: 50ff., 166f. Die präödpale Verbindung, die auch während der psychosexuellen Entwicklung intakt bleibt, bewirke laut Rose eine starke Tendenz zur Bisexualität.

179 Hierzu bemerkt de Lauretis (1994: 234f.): "I have attempted to show that neither the penis nor its symbolic inscription in the paternal phallus is *the* signifier of lesbian desire, and instead suggested *fetish* as a more useful general term to signify the working of a non-phallic, non-heterosexual, or perverse desire."

narrative Komponente des Fetischs: “[T]he fetish is a no-thing, a material object that is here and not there, made a good thing by fetishizing. [...] But both ‘here’ and ‘there’ are present through narrative. ‘A fetish is a story masquerading as an object’”. Gerade ob dieser narrativen Struktur ermöglicht es dieses Modell, dynamische Prozesse, das heißt Veränderung zu denken. Für de Lauretis ist das lesbische Begehren ein relationales, das nicht auf einer Subjekt-Objekt-Dynamik beruht und in dessen Phantasieszenario die Liebhaberinnen gleichzeitig Subjekte und Objekte (ihrer Imaginationen) sind. Das ‘Objekt des Begehrens’ repräsentiert ein phantasmatisches Objekt, ein innerpsychisches Bild, das wiederum ein Phantasieszenario evoziert.

[D]esire is dependent on a fantasy scenario which the object evokes and from which the object acquires its fantasmatic value, acquires the ability to represent the fantasmatic object. [...] I want to stress this *fantasmatic* quality of sexuality and the dependence of lesbian desire, specifically, on what is ultimately a *demand for love* inscribed in a fantasy of the female body, a fantasy of dispossession. (de Lauretis 1994: 284f.)

Nach Elisabeth Grosz resultiert – ausgehend vom Mangel – die Gleichsetzung von weiblicher Sexualität und Passivität ebenso wie die unterstellte Ortlosigkeit des weiblichen Begehrens innerhalb der Ökonomie ödipalen Mangels aus der binären Geschlechterordnung und den dieser Binarität zugeordneten Entsprechungen aktiv/passiv sowie Präsenz/Absenz. Dieser Mangelkonstruktion, deren Wurzeln über Hegel bis zu Platon zurückreichen und im 20. Jahrhundert in der Freudschen Theorie des Mangels und der Substitution fortgesetzt werden, will Grosz ein produktives, mit positiven Vorzeichen ausgestattetes Konzept entgegensetzen. Dabei sollen Modelle, die Genitalität vor anderen Formen der Sexualität privilegieren, verworfen werden.<sup>180</sup> In Anlehnung an Irigaray, aber auch an Deleuze und Guattari schlägt Grosz (1995: 182) vor, sexuelle Beziehungen prinzipiell als Teil von bzw. in Verbindung zu anderen sozialen Beziehungen zu verstehen und die Übergänge zwischen den Beziehungen als signifikant zu erachten.

I would like to use a model or framework in which sexual relations are contiguous with and a part of other relations – the relations of the writer to pen and paper [...]. The bedroom is no more the privileged site of sexuality than any other space; sexuality and desire are part of the intensity and passion of life itself. (Grosz 1995: 181)

Damit knüpft Grosz einerseits an die ganzheitlichen Ansätze der französischen Feministinnen der 1970er Jahre insofern an, als einerseits die Annahmen über die Kartographie des sexualisierten (weiblichen) Körpers hinterfragt und zugunsten einer Vielfältigkeit des weiblichen Begehrens dekonstruiert werden und andererseits weibliches Begehren und weibliches Schreiben erneut zusammengeführt werden. Andererseits geht Grosz darüber hinaus und versteht sexuelle Beziehungen “in terms of bodies, energies, move-

---

180 Auch Butler (1990: 114) verweist auf die diskursive Konstruktion erogener Zonen und die daraus resultierende Reduktion: “That penis, vagina, breasts, and so forth, are *named* sexual parts is both a restriction of the erogenous body to those parts and a fragmentation of the body as a whole. Indeed, the ‘unity’ imposed upon the body by the category of sex is a ‘disunity’, a fragmentation and compartmentalization, and a reduction of erotogeneity.”

ments, inscriptions, rather than in terms of ideologies, the inculcation of ideas, the transmission of systems of representations"; diese bezögen sich eher auf Oberfläche und Intensität als auf Tiefe, Innerlichkeit und Latenz: "[T]here is not, as psychoanalysis suggests, a predesignated erotogenic zone, a site always ready and able to function as erotic [...]." (Grosz 1995: 182)

Inwiefern die theoretischen Texte Irigarays und Cixous' in Anzaldúas und Moragas Texten als konstituierende Diskurse auftauchen, wurde bereits von Alarcón, Bow und Keating untersucht: Leslie Bow (1991) präsentiert *Loving* im Kontext von Cixous' *Le rire de la Méduse* als radikales Projekt im Umgang mit Sexualität und Text. AnnLouise Keating (1996) liest *Borderlands* mit Cixous als *Mestizaje Écriture* und Norma Alarcón (1996: 47) sieht in *Borderlands* "a rewriting of the feminine" im Sinne von Irigarays Imaginärem. Wie in den Texten der kreative Akt des Körper-Schreibens sich nun einerseits durch ein weibliches/lesbisches Begehren konstituiert, das neue Räume eröffnet und welche Rolle andererseits Phantasie sowohl in der Konstituierung dieses Begehrens als auch im Ausfüllen dieser Räume spielt, wird nun Gegenstand der beiden folgenden Unterkapitel.

## 4.2 Begehren und Körper in Anzaldúas *Borderlands/La Frontera*

### 4.2.1 (Dis)Embodied Spirit: Der schwindende Körper

Anzaldúa's intimate journey within her body is an implosion inward, a solitary journey rather than that of a body coupled or re-membered in sex. (Yarbro-Bejarano 1995: 195)

In Anzaldúas *Borderlands* ist die Erzählung des autobiographischen Ich von der eigenen Körpererfahrung eingebettet in die Beschreibung und Inszenierung kultureller Praktiken, die den Umgang mit dem (weiblichen) Körper in der katholisch geprägten mexikanischen Kultur veranschaulichen. Durch diese kulturellen Regulierungen wird der individuelle Körper aufgerufen und konstituiert. Der geschilderte Umgang mit dem Körper auf der Ebene kollektiver kultureller Praktiken ordnet diese Körpererzählung in jene Tradition ein, die die Trennung von Körper und Seele bzw. Geist postuliert und sowohl Identität als auch Subjektivität im Geist bzw. in der Seele verortet.

Dies belegt das folgende Zitat aus dem Unterkapitel "Cultural Tyranny" des zweiten Essays von *Borderlands/La Frontera*:

Humans fear the supernatural, both the undivine (the animal impulses such as sexuality, the unconscious, the unknown, the alien) and the divine (the superhuman, the god in us). Culture and religion seek to protect us from these two forces. The female, by virtue of creating entities of flesh and blood in her stomach (she bleeds every month but does not die), by virtue of being in tune with nature's cycles, is feared. Because, according to Christianity and most other major religions, woman is carnal, animal, and closer to the undivine, she must be protected. Protected from herself. Woman is the stranger, the other. She is man's recog-

nized nightmarish pieces, his Shadow-Beast. The sight of her sends him into a frenzy of anger and fear. *La gorra, el rebozo, la mantilla* are symbols of my culture's "protection" of women. Culture (read males) professes to protect women. Actually it keeps women in rigidly defined roles. It keeps the girlchild from other men – don't poach on my preserves, only I can touch my child's body. (B/F: 17)

Der zitierte Abschnitt kommentiert die Dichotomie zwischen Göttlichem und Nichtgöttlichem, die auf die Trennung zwischen Körper und Geist/Seele, auf Sexualität als das Animalische verweist sowie auf die Frau als das gefährdete und gefährdende Andere. Zu der im kartesianischen Modell postulierten Trennung von Körper und Geist gesellt sich der spezifische Umgang mit dem weiblichen Körper, der den Körper der Frau doppelt marginalisiert, indem dieser am Beginn der Moderne zum Zeichen für Natürlichkeit wird. Der fruchtbare Leib im Einklang mit den Naturkreisläufen reinszeniert jene von Bublitz (1998) beschriebene Entwicklung in der Moderne, in der die Festlegung der Frau auf Natur physiologisch und psychologisch und nicht mehr nur metaphysisch-ontologisch begründet wird.<sup>181</sup> Der Körper der Frau als Träger von Natürlichkeit, die im Gegensatz zur männlichen Vernunft als Kulturträger steht, das Verbergen von Teilen des weiblichen Körpers, die durch Sexualisierung überdeterminiert sind, sowie das Zerstückeln dieses Körpers werden in *Borderlands* als diskursive bzw. tatsächliche Akte der Gewalt über den weiblichen Körper in Szene gesetzt und bieten den Hintergrund für die individuelle Körpererzählung.

Folgerichtig wird der von der Kultur aufgerufene und konstituierte weibliche Körper im Text nicht als heil, sondern fragmentarisiert präsentiert. Zum einen führt der Text vor, wie bestimmte Bereiche überdeterminiert und metaphorisiert werden, zum anderen inszenieren Gedichte wie "Cannibal's *Canción*", "Holy Relics" und "*Cihuatl* yotl, Woman Alone" patriarchalische Zerstückelungsdramen. "Cannibal's *Canción*" reflektiert den "alltäglichen" Kannibalismus der Liebe und verbindet ihn mit religiösen, kirchlichen Praktiken: "It is our custom/ to consume/ the person we love./ [...] Over my heart I'll wear/ a brooch with a lock of your hair./ [...] Sundays there's Mass and communion/ and I'll put your relics to rest" (B/F: 143). Der katholische Brauch, Heiligenreliquien zu verehren, wird im Gedicht "Holy Relics", das die Geschichte des toten Körpers der spanischen Mystikerin Teresa de Ávila erzählt, hinterfragt. Was dem Körper der Heiligen Teresa widerfahren ist, kann als exemplarisch für die (Definitions-)Macht patriarchalischer Instanzen über den "weiblichen" Körper gelesen werden. "The scattered bones of a saint" selbst sind es, die die Geschichte der Verstümmelung, Fragmentierung und Verschleppung des Körpers der toten Teresa de Ávila erzählen: "We are the holy relics,/ the scattered bones of a saint,/ the best loved bones of Spain./ We seek each other." (B/F:

181 Dabei wird, so Bublitz (1998: 17), "[d]ie konstituierende Struktur des Leibes [...] zum hervorragenden Merkmal der Geschlechterdifferenz"; die Frau wird mit ihrem Körper identifiziert und durch ihn in der Geschlechterordnung positioniert. Parallel zu der Festlegung der Frau auf Natur "werden Frauen mit einer Vorstellung von Kultur identifiziert, die als 'natürliche' oder besser noch der Natur gemäße gedacht wird". "Das Geschlechtliche, Vergängliche, dem Leben Immanente, Geburt und Tod als Begrenzungen des Lebens und damit als Grenzen der neuen Bio-Macht moderner Gesellschaften wird auf das Weibliche projiziert" (ebd.: 18).

159). An dieser Stelle tritt das Motiv der Suche nach verlorener Ganzheit in Erscheinung, die hier auf physischer Ebene wieder hergestellt werden soll.

In "*Cihuatlyotl, Woman Alone*" bezichtigt das lyrische Subjekt die ethnische Gemeinschaft, "La Raza", der Gewalt gegenüber dem eigenen, weiblichen Körper. In dieser Anklage verschränkt sich die individuelle Ebene der Aussageinstanz mit der kollektiven kulturellen Ebene auf das Ausdrücklichste.

Many years I have fought off your hands, *Raza*

[...]

[...] you hacked away

at the pieces of me that were different

attached your tentacles to my face and breasts

put a lock between my legs. [...]

Oh, it was hard,

*Raza* to cleave flesh from flesh I risked

us both bleeding to death. It took a long

time but I learned to let

your values roll off my body like water

those I swallow to stay alive become tumors

in my belly. [...]

there's no-

thing more you can chop off [...] (*B/F*: 173)

Die Überdeterminierung sexualisierter Körperteile durch Mechanismen der Kontrolle – "you hacked away at the pieces of me/ [...] attached your tentacles to my face and breasts/ put a lock between my legs. [...] there is nothing more you can chop off" – erweist sich ebenso wie deren Metaphorisierung an anderer Stelle – "A snake will crawl into your *nalgas* and make you pregnant" (*B/F*: 25) – als Disziplinierungsversuch eines weiblichen Mitglieds der Gemeinschaft. Die Vergeschlechtlichung des weiblichen Körpers erfolgt hier über seine Sexualisierung, die Realisierung des Sexes wird jedoch immer als Tabu bzw. als dessen Übertretung dargestellt.

Sex als Disziplinierung der Körper wie der Subjekte tritt nach Foucault für den homosexuellen Körper in noch unerbittlicherem Maße in Aktion. Die mit "Half and Half" sowie "Fear of Going Home: Homophobia" überschriebenen Abschnitte, die sich im Essay "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan" der "Cultural Tyranny" anschließen, zeigen die Verknüpfung von Körper, Geschlecht, Sexualität und Ethnizität, die in der mexikanisch-amerikanischen Kultur eine Kontrolle über den weiblichen, homosexuellen Körper ermöglicht. "Half and Half" führt eine Figur ein, die sechs Monate lang eine Frau ist, und die andere Hälfte des Jahres als Mann erscheint. Als eine "deviation of nature that horrified, a work of nature inverted" (*B/F*: 19) stellt diese Figur einen ausgehend von der zweigeschlechtlichen Ordnung devianten Körper dar, der im Rahmen der binären Logik nur als 'perverse' gedacht werden kann: "suffering from a confusion of sexual identity, or even from a confusion of gender" (*B/F*: 19). Um die damit einhergehende Pathologisierung aufzubrechen, rekurriert Anzaldúa auf das magische Denken, in

dem der (sexuellen) Abweichung, dem “Anderen”, magische Kräfte zugesprochen werden.

Maimed, mad, and sexually different people were believed to possess supernatural powers by primal cultures’ magico-religious thinking. For them, abnormality was the price a person had to pay for her or his inborn extraordinary gift. (B/F: 19)

Die Logik des Gesunden und des Pathologischen soll durch das Magische überwunden und das solchermaßen Abgewertete aufgewertet werden. In dieser Argumentation greift Anzaldúa auf das Vokabular und somit auf die Diskurse von Sexualwissenschaftlern an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wie Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis und Edward Carpenter zurück, die sich mit der Homosexualität vornehmlich als psychische und physische Devianz- und Degeneration beschäftigten. Judith Raiskin bezeichnet Anzaldúas Vorgehen als strategischen Essentialismus, da Anzaldúa sich der essentialisierenden Rede<sup>182</sup> über den “psychischen Hermaphroditen” (Krafft-Ebing) und das “intermediate sex” (Carpenter) bedient, um auf die metaphorischen Elemente der Theorien über Sexualität und “Rasse” hinzuweisen und diese selbst zu reformulieren.<sup>183</sup> Homosexualität – zunächst gestaltet als pathologisches Phänomen – wertet Anzaldúa in Anlehnung an Carpenter als ein vermittelndes Prinzip auf und überträgt diese Eigenschaft auf die zu formende Identität, der sogar das Attribut des Heiligen verliehen wird: “But I, like other queer people, am two in one body, both male and female. I am the embodiment of the *hieros gamos*: the coming together of opposite qualities within” (B/F: 19). “Fear of Going Home: Homophobia” begreift dann auch die Ausübung von weiblicher Sexualität überhaupt und von Homosexualität insbesondere als äußerste Rebellion der “colored homosexuals”. Im Sinne Foucaults als “this unacceptable aspect of the self” (B/F: 20) bezeichnet, bilden Sexualität und Homosexualität in der bereits im Titel des Kapitels angedeuteten Rebellion (“Movimientos de rebeldía [...]”) den Ausgangspunkt, der die kulturelle Fremdbestimmung und diskursive Gewalt in sich bündelt, denen Frauen, Lesben generell und das autobiographische Subjekt insbesondere ausgesetzt sind. Dass das erzählende Ich sich nicht nur als *Lesbian of Color* positioniert, sondern dieser Positionierung zudem eine bewusste Entscheidung (“by choice”) zugrunde legt, spitzt dieses Szenario noch zu: Die bewusste Wahl der (Homo-)Sexualität wird als doppelt subversiver Akt des Subjekts gegenüber kulturellen Moralvorstellungen inszeniert. Die in der Metapher “half and half” entworfene magische Überwindung des Pathologischen führt der Text in der autobiographischen Erzählung als psychoanalytischen Prozess der Reintegration der Sexualität und des Körpers über archetypische Göttinnenfiguren in die zu gestaltende individuelle und kollektive Identität vor.

Die Chronologie der autobiographischen Körpererzählung in *Borderlands/La Frontera* beginnt mit einem traumatischen Erlebnis der Protagonistin im Alter von zwei

182 Dieser Diskurs wird als essentialisierend verstanden, da er ahistorische und transkulturelle Typisierungen vornimmt.

183 Für eine detailliertere Analyse des Diskurses um 1900 siehe Raiskin (1994).

oder drei Jahren. Die autobiographische Tradition arbeitet, wie Shirley Neuman (1994: 293) betont, "consistently toward repression of the representation of bodies in autobiography". Wenn überhaupt, so finde sich die Repräsentation von Körpern in Kindheitserzählungen, in denen von der Kultur vermeintlich unberührte Körper mit "Rousseauistischem Idealismus" (miss)repräsentiert würden. Im Gegensatz zu diesen vermeintlich nicht markierten kindlichen Körpern jedoch ist in *Borderlands* bereits der kindliche Körper des autobiographischen Subjekts vergeschlechtlicht und aus dem Status der "Unschuld" verstoßen. Als traumatisch werden die Folgen des ersten Zusammentreffens des kindlichen Ich mit der Figur der Göttin Coatlicue geschildert:

I was two or three years old the first time *Coatlicue* visited my psyche, the first time she "devoured" me (and I "fell" into the underworld). By the worried look on my parents' faces I learned early that something was fundamentally wrong with me. When I was older I would look into the mirror, afraid of *mi secreto terrible*, the secret sin I tried to conceal – *la seña*, the mark of the Beast. [...] The secret I tried to conceal was that I was not normal, that I was not like the others. [...] She felt shame for being abnormal. The bleeding distanced her from others. Her body had betrayed her. She could not trust her instincts, her "horses", because they stood for her core self, her dark Indian self. *La consentida, la rancherita que se avergonzaba de su cuerpo* [...]. (B/F: 42f.)

Der Körper des kleinen Mädchens wird in einem traditionellen System von Zweigeschlechtlichkeit und den damit verbundenen Vorstellungen von Geschlechtsreife<sup>184</sup> verortet, indem er durch seine Sexualisierung von den dort postulierten Normen abweicht. Die "beunruhigten Blicke" der Eltern signalisieren, dass diese Sexualisierung des kindlichen Körpers – und damit auch dieser – außerhalb der (kulturellen und religiösen) Norm liegt. Der Wechsel von der ersten in die dritte Person in der zitierten Passage inszeniert die aus dieser Zwangspositionierung resultierende Distanzierung vom eigenen Körper, über den die Ich-Erzählerin keine (Definitions-)Macht hat. Die Reaktion auf das traumatische Erlebnis ist Scham und das Gefühl, vom eigenen und zugleich (ent)fremd(et)en Körper betrogen worden zu sein. In der Chronologie der autobiographischen Erzählung fungiert die zitierte Begebenheit als Auslöser für die Verwerfung und Abtrennung des Körpers vom Ich. Das Geheimnis, "*mi secreto terrible*", das den Körper des kleinen Mädchens markiert und in der autobiographischen Erzählung die Subjektivität bestimmt, ist die durch das Bluten symbolisierte frühe Geschlechtsreife. Eingeleitet wird die zitierte Passage durch die Figur der Coatlicue, die durch ihre Anwesenheit in der Psyche der Protagonistin deren Differenz markiert. Das Geheimnis ist das "Geheimnis des Sexes", und es ist Coatlicue, die diese Sexualität symbolisiert.

Als "Shadow Beast" wird Coatlicue erstmalig im zweiten Kapitel, "*Movimientos de rebeldía*", eingeführt. Näher bestimmt als "a rebel in me" und durch den "sexual lust [...]"

184 In Anzaldúas Erzählung *La Prieta* wird bereits der zwei bis drei Monate alte Körper des Säuglings des Textsubjekts sexualisiert, da in den Windeln "kleine rote Tupfen" zu sehen gewesen seien. Im Text wird dies mit der Abstammung von indigenen Vorfahren erklärt, da beispielsweise bei den Eskimos die "frühe Geschlechtsreife" durchaus üblich sei (vgl. Anzaldúa/Moraga 1983: 199).

on its face" (B/F: 20) präsentiert der Text Coatlicue sowohl als Symbol weiblicher Sexualität im Allgemeinen als auch von Homosexualität im Besonderen, die beide die traditionellen Normen der Chicano-Kultur bedrohen.

Um ihren strategischen Gebrauch der Coatlicue-Figur im Prozess der Reintegration und Entpathologisierung von (Homo)Sexualität zu beschreiben, verweist Anzaldúa auf James Hillmans *Re-Visioning Psychology* (1975). In einer Fußnote bezeichnet die Autorin diese Studie als wesentlich für ihren eigenen Erkenntnisprozess und folgt in ihrer Ausarbeitung der Coatlicue-Figur dem von Hillman entworfenen Modell. In *Re-Visioning Psychology* entwickelt Hillman als zentralen Begriff seiner "archetypischen Psychologie"<sup>185</sup> ein als *soul-making* bezeichnetes Prinzip des psychologischen Durcharbeitens. In diesem Prinzip des *soul-making* – das auf einem Dualismus von "Seele" und "vernunftbegabter Intelligenz" basiert – nutzt Hillman mit den Möglichkeiten der Imagination einen Modus, der Realität vornehmlich als symbolisch und metaphorisch erkennt. Hillmans Konzept ist innerhalb eines Freudschen Diskurses verortet, der sich in einem System von (sexueller) Norm und Abweichung, Pathologischem und Gesundem bewegt. In seinem Text unternimmt Hillman den Versuch, psychologische Prozesse aus ihren negativen, religiös oder medizinisch geprägten Bedeutungen herauszulösen, um sie für den Prozess des psychologischen Durcharbeitens fruchtbar zu machen und zu aktivieren. Seine Arbeitsweise, die für die Erarbeitung einer neuen Art psychologischen Denkens Anleihen bei der Philosophie, der Geschichte, der Mythologie, der Psychiatrie, der Religionswissenschaft und generell bei den Geisteswissenschaften sowie der Alchemie macht, beschreibt Hillman selbst als Methode des "working through", als Prozess des Psychologisierens. Der Rückgriff auf verschiedene Gottheiten, die als archetypische Präsenzen in der Psyche fungieren, ermöglicht, laut Hillman, transformatorische Prozesse wie Abspaltung, Umdeutung, Deifizierung und Reintegration der problematischen Aspekte der Psyche. Eben diesem Prinzip folgt Anzaldúa, indem sie die archetypische Figur der Coatlicue zum Symbol der Sexualität erhebt und sie als transformatorisches Prinzip etabliert (siehe Kapitel 3.3.1).

Wurde im Abschnitt "Cultural Tyranny" in *Borderlands* drittem Kapitel Sexualität zunächst als das Übernatürliche, das Nicht-Göttliche und Animalische beschrieben, so wird sie im Folgenden über die Personifizierung durch das "Shadow Beast" veräußert und später divinisiert. Nach der Abspaltung der Sexualität im Kindesalter ist die Verortung des Textsubjekts in der Identität der *Lesbian of Color* (B/F: 19) ein wichtiges Moment, in dem nun der Umgang mit der lesbischen Sexualität/dem lesbischen Begehren diskutiert wird. Es ist folgerichtig eine plurale Aussageinstanz ("we"), die jene drei Elemente definiert, mit denen sich lesbische Liebe beschreiben lässt; allerdings werden sie unterschiedlich gewichtet. Zärtlichkeit als bestimmendes Charakteristikum im Ge-

---

185 Unter archetypischer Psychologie versteht Hillman in Anlehnung an C.G. Jung die Strukturiertheit der Psyche entlang bestimmter Archetypen. Als Wissenschaftler bewegt sich Hillman zwischen den Disziplinen, seine Psychologie ist kreatives "border-crossing", eine Praxis, die auch als die eines "bricoleur", eines "artist of psychology" bezeichnet wird (vgl. Einleitung in Hillman 1975).

gensatz zu Lust und Macht wird privilegiert. Die beiden letzteren gelten eher als Furcht erregende Aspekte der Sexualität, für ihre Befriedung tritt nun wieder Coatlicue auf den Plan. Die Frage: "How does one put feathers on this particular serpent?" (B/F: 20), führt an dieser Stelle verschiedene mythische Symbolfiguren zusammen: Die Schlange steht für Coatlicue, genannt Schlangenrock; das Schattenbiest personifiziert nach C.G. Jungs Modell jene Sexualität, die durch die Verbindung mit dem Gott Quetzalcoatl<sup>186</sup> – gefiederte Schlange – deifiziert und, solcherart erhoben, integrierbar gemacht werden soll.

Der Nexus zwischen dem Schlangensymbol, Coatlicue und der Sexualität wird im dritten Kapitel von "Entering into the Serpent" mit einem Auszug aus Silvio Rodrigues' "Sueño con serpientes" (B/F: 25) wieder aufgenommen und in einer erinnerten Kindheitsszene fortgeführt, in der die Schlange in Form eines bedrohlichen Phallus als Sanktionsmittel dient: "No vayas al escusado en lo oscuro [...] my mother would say. No se te vaya a meter algo por allá. A snake will crawl into your *nalgas*, make you pregnant" (ebd.). Die Engführung von Coatlicue und bedrohlichem verbotenem phallischem Sexus in Gestalt der Schlange (serpiente, mask.) gipfelt in einer sich unmittelbar anschließenden Erzählung über den Biss einer Klapperschlange (culebra, fem.), der den Traum der Ich-Erzählerin auslöst, in dem die erste körperliche Fusion des Ich mit der symbolträchtigen Schlange stattfindet: "I saw through snake eyes, felt snake blood course through my body" (26). Der Biss als Initiation verleiht der Protagonistin Gloria (durch ihre Tierseele *el tono*) übernatürliche Kräfte – hier kommt das Magische wieder ins Spiel – und macht sie für immer gegen Schlangenbisse immun. Seit diesem Tag, so die Ich-Erzählerin, sei jede Begegnung mit einer Schlange von dem körperlichen Empfinden von Angst, Faszination und freudiger Erregung begleitet.

Snakes, *viboras*: since that day I've sought and shunned them. Always when they cross my path, fear and elation flood my body. I know things older than Freud, older than gender. She – that's how I think of *la Vibora*, Snake Woman. Like the ancient Olmecs, I know Earth is a coiled Serpent. Forty years it's taken me to enter into the Serpent, to acknowledge that I have a body, that I am a body and to assimilate the animal body, the animal soul. (B/F: 26)

Initiation und Verschmelzung leiten auch die Umwertung der phallisch konnotierten Schlange ein. Der Abschnitt "Sueño con Serpientes" (B/F: 34f.) nimmt das Bild der übermächtigen Schlangen, das im Rodrigues-Zitat "Sueño con serpientes" zu Beginn des dritten Essays als alpträumhafte Bedrohung erschien, wieder auf, wendet es aber positiv. Die bereits geschilderte Traumarbeit verläuft am Rande des Todes, ist jedoch Ausgangspunkt für Veränderung: "[S]he was, in my psyche, [...] the basis of all energy and life" (35). Ist Coatlicue zunächst nur das Schattenbiest, das Sexualität konnotiert, so steht am Ende des vierten Prosa Kapitels "Ella" (*Sie*) für "the godwoman within me" (50). Die zu-

186 Quetzalcoatl ist nach Miller/Taube (1993) eine Synthese aus Schlange und Vogel. Die 'Gefiederte Schlange' ist eine der bedeutendsten mesoamerikanischen Gottheiten. Unter anderem als Gott des Windes wurde er mit einem legendären Führer in Tula in Zusammenhang gebracht, der der aztekischen Mythologie zufolge von Osten wiederkehren und ein neues Zeitalter einleiten sollte. Siehe auch Kap. 3, Fn 141 dieser Arbeit.

vor phallisch konnotierte Schlange wird sodann nicht mehr männlich, sondern weiblich als *La Vibora* – die Schlangenfrau – titulierte. Sie wird in Anlehnung an die Kosmologie der Olmeken und in Absetzung von Freud<sup>187</sup> zur Göttin erhoben. Dieser Vorgang kann sowohl als ein Umdeutungsversuch des Symbolischen als auch im Sinne der Einsetzung einer neuen, weiblichen Sexualität gelesen werden. Eine weibliche Gottheit verdrängt und ersetzt den bedrohlichen Phallus, Durchdringung ersetzt Penetration. Die Verinnerlichung des umgedeuteten Schlangensymbols inszeniert den Schritt der Reintegration, der Aussöhnung mit einer neu geschaffenen Sexualität. Durch einen psychoanalytisch deutbaren Vorgang – denn es ist ein Traum, der diese Transformation initiiert – wird die Ökonomie des Mangels überwunden bzw. durch einen Ersatz verschoben. Zuvor Phallussymbol, wird die Schlange jetzt weiblich definiert und symbolisiert weibliche Sexualität.

Der psychoanalytische Umdeutungsprozess ist freilich nicht der einzige Weg, den Anzaldúa in *Borderlands* zur Umsetzung des Vorhabens einschlägt, Sexualität in die Chicana-Identität zu reintegrieren; insbesondere Homosexualität wird über psychotherapeutische Verfahren wie die Multiplikation des Ich als Selbstschutz und Therapie, das Imaginieren, das Mythologisieren mit Hilfe der verschiedenen Aspekte der Coatlicue-Figur Modell. Darüber hinaus erfolgt das Umdeuten, Deifizieren und Reintegrieren in Anzaldúas Text auch über den Bezug auf die mystische Tradition, in der der begehrte Körper als ephemere gedacht wird und Vereinigung sich durch Inkorporation vollzieht.

Gespeist vom Liebes- und Körperdiskurs der Mystikerinnen arbeitet Anzaldúa ein eigenes Sprechen über den Körper aus, das die Beziehung zu Gott mit Schmerz, Leiden, Lust und Erfüllung in Verbindung bringt und Inkorporation als Vereinigungsmetapher bereithält.<sup>188</sup> Unter diesem Blickwinkel ist die Metaphorik des gegenseitigen Verschlingens in der Beziehung zwischen Textsubjekt und Coatlicue als ein subtiler Liebes- und Begehrendiskurs in der Tradition der Mystikerinnen zu lesen; und in der Tat greift Anzaldúa mehrfach auf die Schriften der spanischen Mystikerin Teresa de Ávila zurück. In den Texten der Karmeliterin, als deren Autornamen zumeist Santa Teresa de Jesús angegeben wird, findet Anzaldúa das Vorbild für die Beschreibung eines spirituellen Weges, der unter anderem über Körpererfahrungen wie Schmerz, Leiden und Lust führt. Ihre Gotteserfahrung schildert Teresa de Ávila in Anlehnung an den neuplatonischen Liebesdiskurs als *unio mystica*.

---

187 Freud spricht in der *Traumdeutung* davon, dass die Schlange in den Träumen das häufigste Penisymbol sei (vgl. Freud 1994: 351).

188 Dem gegenüber steht die bereits oben erwähnte Zerstückelung der Körper durch patriarchale Gewalt und Kontrolle, ausgeübt durch Kultur und Religion. Die Texte der mittelalterlichen Mystikerinnen mit ihrer exzessiven Körperlichkeit, dem Bezug auf Krankheit und ihren erotischen, auf eine androgyne Christusfigur zielenden Vereinigungsvisionen stellen diese Beziehung noch unmittelbarer her als die Texte der Teresa de Ávila. Auf erstere bezieht sich auch Caroline Bynum (1987: 157): “[T]o feel the other within one’s own bowels or heart. To love is to engulf and to be engulfed, to masticate and to assimilate, [...] to flow out with nurture.”

Der Verweis auf Teresa de Ávila findet sich in expliziter Form in Anzaldúas Text.<sup>189</sup> "Holy Relics" – das erste Gedicht des vierten Kapitels, "*Cihuatl-yotl, Woman alone*", aus dem Gedichtteil von *Borderlands/La Frontera* – erzählt, wie der Körper der Heiligen Teresa im Namen verschiedener kirchlicher Autoritäten zerstückelt und der Verehrung als Reliquie anheim gegeben wird. Während in "Holy Relics" explizit auf die Figur der Teresa de Ávila zurückgegriffen wird,<sup>190</sup> geschieht dies im vierten Kapitel des Essayteils sowie im Gedicht "*Antigua, mi diosa*" implizit durch die Übernahme von Stilelementen oder Bildern sowie die parallele (Ver-)Wendung autobiographischer Details und die Übernahme zentraler Konzepte wie der *unio mystica*, der mystischen Vereinigung mit Gott, oder des *camino de perfección*, des Weges der Vervollkommnung.

Teresa de Ávilas autobiographisches, von ihren Beichtvätern autorisiertes *Libro de la vida*<sup>191</sup> (1583) berichtet vom ungewöhnlichen Leben einer Nachfahrin von *Conversos* (konvertierter Juden), die dem Eheleben das Leben im Karmeliterorden vorzieht. Diesen verändert sie in unermüdlicher reformatorischer Tätigkeit; zur Instruktion der Gläubigen schreibt sie eine Vielzahl von Prosa- und lyrischen Texten, die letztlich als Exempel dienen, um den Weg zur Vereinigung mit Gott anschaulich zu machen. Dabei stellen in Teresas Text die Begegnungen mit dem Tod wichtige Grenzerfahrungen auf dem Weg zur Vervollkommnung dar. Dieser Rückgriff auf den Topos der Krankheit steht im Kontext einer geläufigen Praxis, in der es einen "Konnex zwischen Krankheit und religiösem Durchbruch" (Holdenried 1995b: 408) gibt. In Teresas "cuatro grados de oración", die auf die Vereinigung mit Gott zielen, führt die Erreichung der ersten Stufe über die Krankheit. Parallel dazu berichtet das autobiographische Ich in *Borderlands* von vier Todesbegegnungen, die in der Retrospektive als außergewöhnliche Erfahrungen und Anstoß zur Veränderung betrachtet werden: "After each of my four bouts of death I'd catch a glimpse of an otherworld Serpent" (35).<sup>192</sup> Parallel zu Teresas Seelenkampf auf dem

189 Darüber hinaus ist sicher die Rezeption der Mystik als weit verbreiteter Referenzpunkt innerhalb feministischer Diskurse (insbesondere des kulturellen Feminismus der 1970er Jahre in den USA) nicht zu unterschätzen. In einem 1993 veröffentlichten Interview mit Donna Perry spricht Anzaldúa von einem unveröffentlichten Manuskript, "Tres lenguas del fuego", in dem sie sich Frauenfiguren im Spanien der Renaissance sowie im kolonialen Mexiko zuwendet und Beziehungen zwischen Frauenschicksalen aus verschiedenen Jahrhunderten herstellt. Der Impuls, eine Traditionslinie starker Frauen zu errichten, die aus den Normen der patriarchalischen Ordnung und insbesondere aus der Heteronormativität ausbrechen, erweist sich auch in Bezug auf Teresas Stellung in *Borderlands* als relevant: "I found out that Santa Teresa was sent to the convent by her father because they caught her kissing a woman cousin" (Perry 1993: 25). Dass Teresas Autobiographie insofern Vorbild für die in *Borderlands* gestaltete Sexualität wird, erscheint unter diesem Gesichtspunkt umso folgerichtiger.

190 Eine Fußnote, die die Protagonistin – "she" – mit dem Namen Teresa de Cepeda Dávila y Ahumada identifiziert, unterstreicht den direkten Bezug.

191 Im Folgenden zitiere ich aus der von Dámaso Chicharro herausgegebenen Ausgabe: Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*. Madrid: Cátedra 1990. Als Kurzreferenz verwende ich *Libro*.

192 So wie Gott von Teresa auf dem Weg zur Vervollkommnung Krankheit als Opfer fordert, initiiert

Weg zur Vereinigung mit Gott nähert sich in *Borderlands* die – von Anzaldúa als dritte Instanz neben Körper und Geist eingeführte – Seele der Protagonistin der Vereinigung mit ihrer Göttin Coatlicue an.

Das Gedicht "*Antigua, mi diosa*" nutzt typische Merkmale des sprachlichen Duktus von Teresa und deutet diese um. Bereits der Titel schreibt Teresas männlichen Gott in eine Göttin um, die zudem auf eine alte (mesoamerikanische) Tradition verweist. Die erste Verszeile "*Descalza, gateando a ciegas voy*" ebenso wie die folgende "*Antigua, tu hija errante*" nehmen auf die Askese des von Teresa reformierten Ordens der Karmeliterinnen, der Barfüßerinnen, Bezug. In Anlehnung an diese folgt das lyrische Ich den Spuren "seiner" Göttin und dem Rasseln der Klapperschlange, das im ersten Teil von *Borderlands* mit Coatlicue assoziiert wurde. "*Antigua, mi diosa*" stellt den intertextuellen Bezug nicht durch ein wörtliches Zitat her, hier werden vielmehr verschiedene Textstrategien der Mystikerin aufgerufen. So verwendet Anzaldúa antagonistische Figuren ("me hago y me deshago"), Formulierungen des unerfüllten Begehrens (*nada me satisface; Antigua, tu hija errante no puede alcanzarte*) sowie den Diminutiv (*enterita, toditito*), der nach Menéndez Pidal ein wesentliches Merkmal des von Teresa de Ávila verwandten *estilo rústico* darstellt.<sup>193</sup> Auch die Lichtmetaphern (*tu luz, semillas de luz, migaja de luz*) und die Feuermetaphorik (*Mi incendiada piel*) verweisen auf das mystische Sprechen. Bereits im Kontext der Überlegungen zur Autobiographie wurde festgestellt, dass Anzaldúas Text im Umgang mit dem Motiv der Coatlicue unterschiedliche Gattungen integriert und vielfältige Analogien herstellt, um das Konzept von Einheit in Vielheit in Szene zu setzen.

Im *Libro de la Vida* erzählt Teresa von verschiedenen Begegnungen mit Gott, die ihr seit ihrer Kindheit widerfahren sind; sie interpretiert diese Gotteserfahrungen als entscheidende Impulse für Veränderung und lässt sie in die Vereinigung mit Gott münden.

---

Coatlicue den Zustand der Krankheit am Rande des Todes, der Ausgangspunkt für Veränderung wird:

"Dead,/ the doctor by the operation table said.

I passed between the two fangs,/ the flickering tongue.

Having come through the mouth of the serpent,/ swallowed,

I found myself suddenly in the dark [...].

I knew at that instant: something must change/ or I'd die.

*Algo tenía que cambiar.*

After each of my four bouts with death I'd catch glimpses of an otherworld Serpent. Once, in my bedroom, I saw a cobra the size of the room, her hood expanding over me. When I blinked she was gone. I realized she was, in my psyche, the mental picture and symbol of the instinctual in its collective impersonal, prehuman. She, the symbol of the dark sexual drive, the chthonic (underworld), the feminine, the serpentine movement of sexuality, of creativity, the basis of all energy and life." (*B/F*: 34f.). Hier überlagern sich das Hillmansche Konzept des Durcharbeitens über den Vorgang des Mythologisierens und der mystische Diskurs.

193 Zur Verwendung des Diminutivs erklärt Menéndez Pidal (1947: 41), dass Teresa den Diminutiv (vorzugsweise) mit Motiven des Erhabenen verbindet, um in diese "una conmoción de ternura" einzufügen.

Desde a poco tiempo comenzó Su Majestad [...] a señalar más que era Él, creciendo en mí un amor tan grande de Dios que no sabía quién me lo ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba. *Víame morir con el deseo* de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida, si no era con la muerte. Dábanme unos ímpetus grandes de *este amor* que, aunque no eran tan *insufrideros* como los que ya otra vez he dicho ni de tanto valor, yo no sabía qué me hacer; porque *nada me satisfacía*, ni cabía en mí, sino que verdaderamente *me parecía se me arrancaba el alma*. (*Libro XXIX*: 350; Hervorhebung AB)

Während Teresas Text das Begehren nach Vereinigung mit dem Tod assoziiert – “*Víame morir con el deseo de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida, si no era con la muerte*” – zeichnet das lyrische Ich in “*Antigua, mi diosa*” die vollzogene Vereinigung als Durchdrungen- und Verschlungenwerden:

Me entraste por todas las rendijas  
con tu luz llenaste el hueco de mi cuerpo.  
Me consumaste enterita,  
sí, mi antigua diosa,  
sembraste tus semillas de luz  
en los surcos de mi cuerpo. (*B/F*: 188)

Der Körper des Ich in Teresas Text wird durch die Erfahrung Gottes gesprengt, denn die Liebe ist so groß, dass sie keinen Platz findet und ihr die “Seele herausreißt”: “*Dábanme unos ímpetus grandes de este amor que [...] ni cabía en mí, sino que verdaderamente me parecía se me arrancaba el alma*.” Anzaldúas lyrisches Subjekt hingegen nimmt das Licht, das die Göttin in ihren Leib sät, auf, und es entsteht das Bild eines vollkommen ausgefüllten Körpers.<sup>194</sup>

In beiden Texten hinterlässt die Vereinigungserfahrung mit der göttlichen Instanz Unruhe, Veränderung und Agonie sowie ein erneutes Begehren. Heißt es bei Teresa “*nada me satisfacía*” (*Libro XXIX*, 350), so klagt das lyrische Subjekt in “*Antigua, mi diosa*”:

La cosecha: esta inquietud  
que se madura en agonía.  
Y ahora huyes en mis entrañas como un animal.  
Toditito ha cambiado, nada me satisface.  
Ancient, querida, parece que no tengo cura. (*B/F*: 188)

Betrachten wir eine der Sekundärliteratur<sup>195</sup> zufolge zentrale Passage des *Libro de la Vida*, die die Vereinigung mit Gott in Teresa de Ávilas Autobiographie schildert, so fällt

194 Anzaldúas Inkorporationsmetaphorik kann auch als Form der “anthropophagen” Kulturaneignung im Sinne von Hans Ulrich Gumbrecht gelesen werden. Insofern wäre das Verhältnis der gegenseitigen Inkorporation, des Verschlingens und Verschlungenwerdens des Ich Gloria bzw. des kollektiven Subjekts einerseits und der präkolumbischen Göttin Coatlicue und ihren verschiedenen Aspekten andererseits auch eine Aneignung von Kultur und ein Inszenieren von “Präsenzkultur” (vgl. Gumbrecht 1998).

195 Der Herausgeber Dámaso Chicharro bemerkt in einer Fußnote zu dieser Textstelle, dass es die am meisten kommentierte Passage des *Libro de la Vida* sei (vgl. *Libro XXIX*: 353).

auf, dass die körperliche Erfahrung der Vereinigung retrospektiv mit dem Oxymoron "süßer Schmerz"<sup>196</sup> dargestellt wird: "Era grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios." (*Libro XXIX*: 353). Bereits im nächsten Satz wird diese körperliche Erfahrung angesichts der stets präsenten Zensur (in Gestalt des Beichtvaters) zurückgedrängt, indem dieser Schmerz als ein seelischer benannt wird: "No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto." (Ebd.) Ein 'Restkörper' bleibt jedoch zurück, ja wird sogar nach der Zurücknahme im ersten Teil des Satzes als wichtiges Element der Erfahrung im zweiten Teil wieder eingefügt. In dieser ungewöhnlichen Wendung liegt eine vielbeachtete Besonderheit von Teresas mystischem Sprechen. Zahlreiche Forscher nahmen die Präsenz des Körpers zum Anlass, Teresas Texte auf ihre sexuellen Konnotationen hin zu befragen. So interpretiert z.B. Jacques Lacan Teresa als Inbegriff weiblicher Lust, von der die Frau allerdings nichts wisse.<sup>197</sup> Auch Anzaldúa liest die durch das Körperliche angelegte Präsenz der Sexualität in den Texten der Teresa de Ávila und greift daher in ihrer eigenen Schilderung der Gotteserfahrung darauf zurück. Im letzten Abschnitt des vierten Essays "La herencia de Coatlicue" schildert Anzaldúa die Vereinigung mit der Göttin Coatlicue und benennt Sexualität explizit als "my sexual activity":

A light is all around me – so intense it could be white or black or at that juncture where extremes turn into their opposites. It passes through my body and comes out of the other side. I collapse into myself – a delicious caving into myself – imploding, the walls like matchsticks softly folding inward in slow motion. I see [...] I see [...] I see [...] la Coatlicue. And someone in me takes matters in our own hands, and eventually, takes dominion over serpents – over my own body, my sexual activity, my soul, my mind, my weaknesses and strengths. Mine. Ours. [...] And suddenly I feel everything rushing to a center, a nucleus. All the lost pieces of myself [...]. *Completa*. Something pulsates in my body [...]. Its presence never leaves me. (*B/F*: 51)

Anzaldúa inszeniert die Vereinigung mit Coatlicue<sup>198</sup> wiederum im Rückgriff auf die Lichtmetaphorik, womit zum einen der Orgasmus – "A light [...] passes through my body and comes out of the other side. I collapse into myself – a delicious caving into myself – imploding" – zum anderen eine Ganzheitserfahrung evoziert wird, in der Sexuali-

196 Die Parallelen zum petrarkistischen Liebesdiskurs, in dem sich derselbe Topos findet, sind hier offensichtlich.

197 Vgl. *Le Séminaire de Jaques Lacan. Livre XX, Encore, 1972-1973*. In "Dieu et la Jouissance de la Femme" bezieht sich Lacan auf die Mystikerinnen, die eine andere als die phallische Lust kennen. Lacan führt die Statue von Bernini an, die Teresa in erotisierter Ekstase vom Pfeil des Seraphim durchbohrt darstellt. (29. Kap. im *Libro de la vida*). Siehe dazu die Kritik Irigarays an dieser Leseweise in "Cosi fan tutti" (Irigaray 1977: 83-102).

198 Im Gegensatz zu Teresa weist die Stimme Anzaldúas in *Borderlands* der Göttinnen-Figur selbst bereits sexuelle Konnotationen zu, die ja zuvor schon als Symbol für Sexualität gedeutet wurde: "the symbol of the dark sexual drive, [...] the serpentine movement of sexuality, of creativity" (*B/F*: 35).

tät und Körper aufgehen. Die Autorin weist der Sexualität jedoch keine exponierte Stellung zu, sondern reiht sie in eine Aufzählung verschiedener Aspekte ihres Seins – "my own body, my sexual activity, my soul, my mind, my weaknesses and strengths" – ein. So kann sie aus dem zerstückelten (Text-)Körper der Teresa einen neuen (Text-)Körper entwerfen. Ebenso wie die Mystikerin Sexualität, Körperlichkeit und materielle Realität verdrängt und nach Vergeistigung strebt, geht es auch in *Borderlands/La Frontera* um utopische Erfüllung, die in der Ekstase antizipiert wird. Während Teresa sich innerhalb des allmächtigen Dogmas auf Umwegen einen Ort der Weiblichkeit erschreiben muss und daher Körperlichkeit und Sexualität nicht bzw. nur auf Umwegen – dem Weg der Seele zu Gott – artikulieren kann, thematisiert Anzaldúa Sexualität explizit und formuliert ihrerseits, ausgehend vom mystischen Sprechen vom Körper, einen anderen Körper- und Sexualitätsdiskurs.

Kehren wir noch einmal zurück zur traumatischen Eingangsszene der autobiographischen Körpererzählung: "Her soft belly exposed to the sharp eyes of everyone; they see, they see. They penetrate her; they slit her from head to belly. *Rajada*" (43). Die physische Gewalt, die sich andernorts in den kollektiven Zerstückelungsdramen vollzog, wird hier durch die Blicke ausgeübt. Sie dringen von außen in den Körper ein, der aus der Rolle fällt und, in der Konsequenz, verworfen wird:

I have split from and disowned those parts of myself that others rejected. I have used rage to drive others away and to insulate myself against exposure. I have reciprocated with contempt for those who have roused shame in me. I have internalized rage and contempt, one part of the self (the accusatory, persecutory, judgemental) using defense strategies against another part of self (the object of contempt). (*B/F*: 45)

Neben dem verworfenen, hinter der Scham unsichtbaren und fragmentarisierten Körper macht sich der Text den intertextuellen Bezug auf das mystische Sprechen zunutze, um einen neuen Körper zu konstituieren, der sich den herkömmlichen Markern von genital determinierter, geschlechtlich konnotierter Körperlichkeit und Sexualität sowie einem entsprechenden Begehren weitgehend verweigert. Die Kartographie des so projizierten Körpers ist unkonventionell und erscheint zunächst entsexualisiert. Nicht Genitalien und Physiognomie, sondern das Innere ("deep down"), Finger, Hals, Kehle, Fleisch sind die hauptsächlich erwähnten Elemente, die sich einer Vorstellung vom sexualisierten 'Körper' entziehen. (Sexuelles) Begehren wird nicht in eine Freudsche Interpretation von genitaler Sexualität eingebettet, sondern bedient sich eines auch an Irigaray erinnernden Diskurses über Begehren und Sexualität, der des ganzen weiblichen Körpers bedarf.<sup>199</sup> In dem Bemühen, ein neues (weibliches) Symbolisches zu schaffen, bedient sich der Körperdiskurs, der das handelnde Subjekt konstituiert, größtenteils nicht geschlechtlich konnotierter Objekte als Zeichen. Dies Bemühen kann als der Versuch gedeutet werden, im Sinne Irigarays ein weibliches Imaginäres zugänglich zu machen und ein weibliches

---

199 Renate Schlesier (1990: 48) hält in Bezug auf die Hysterikerin, die in der Sexualverdrängung zur präödpalen "polymorph-perversen" Phase der Sexualität zurückfinde, fest: "Die verdrängten Genitalzonen sind überall zugleich anwesend".

Symbolisches diskursiv herzustellen. Nach Elisabeth Grosz (1995: 181f.) korrespondiert der Versuch, lesbisches Begehren jenseits der ödipalen Mangelkonstruktion zu denken, mit der Abkehr vom Modell einer dominanten Genitalität ebenso wie von einer Kartographie privilegierter erogener Zonen. Im zweiten Teil von *Borderlands* nimmt diese andere Vorstellung, das andere Sprechen über Liebe, Sexualität und Körperlichkeit konkretere Züge an. Hier ist das Gegenüber, der andere begehrte "Körper", nicht nur der der Coatlicue, "*Antigua, mi diosa*", sondern der einer Partnerin. Diese wird jedoch beispielsweise in "Interface" als körperlos, wie nicht von dieser Welt, als Produkt der Imagination des lyrischen Subjekts gezeichnet. Die Partnerin Leyla in "Interface" tritt zunächst als nur für das Ich sichtbare Erscheinung auf – ohne Substanz, "a pure sound, [...] slight touch, [...] a tendril of fog" (B/F: 149). Nachdem diese Erscheinung vollkommen in den Körper des Ich eindringt und ihm ein Gefühl der Lust und Befriedigung bereitet – "I wanted no food no water nothing/ just her – pure light sound inside me./ My roommate thought I was/ having an affair./ I was 'radiant', she said" (B/F: 150) –, gebiert das Ich die Geliebte, erschafft sie selbst, ernährt sie, gibt ihr einen Namen.<sup>200</sup> Die Metaphorik der Inkorporation wird noch übertroffen von jener des Gebärens der eigenen Geliebten. In *Borderlands/La Frontera* ist diese Erschaffung der Geliebten dem Gedicht "*Compañera, cuando amábamos*" nachgeordnet, das eine vergangene, ebenso nostalgisch wie hymnisch besungene körperliche Liebeserfahrung schildert, die, obwohl das Ich sich in die Wirklichkeit zurückholen lassen möchte, unwiederbringlich verloren ist. Ob eine körperlose Geliebte, "an alien", eine Liebe, die nicht von dieser Welt ist, oder die ein wenig schwülstig gezeichnete vergangene körperliche Liebe der "dos extranjas al borde del abismo" (147) – alle diese Körpererfahrungen tragen das Zeichen des Befremdlichen, erscheinen nicht wirklich verfügbar.

Weibliche Sexualität stellt offenbar das/die Andere dar, auf das/die sich das homosexuelle Begehren der Protagonistin richtet. Indem letztere das begehrte Objekt inkorporiert und veräußert, erweist sich dieses als das eigene Andere, als die phantasmatische Repräsentation von weiblichem Körper und weiblicher Sexualität, die im herrschenden Chicano-Diskurs nur als Mangel präsent sind. In *Borderlands/La Frontera* inszeniert Anzaldúa die Verdrängung von Homosexualität in mexikanischer und Chicano-Kultur sowie ihre eigene internalisierte Verdrängung und Pathologisierung lesbischer Sexualität, bevor sie den Prozess der Reintegration der Sexualität in das Ich in einer Art utopischem weiblichem Symbolischen forciert. Der Platz des sexualisierten Körpers, der weder vorstellbar noch artikulierbar ist, wird von einer omnipräsenten Seele eingenommen, deren Reifeprozess den Körper letztlich wieder in das Selbstverständnis des autobiographischen Ich integrieren soll. Lesbisches Begehren fungiert hier ebenso als Metapher wie die Coatlicue und die mystische Vereinigung mit Gott und steht im Dienst der autobiographischen Identitätskonstruktion bzw. -konstitution. Ausdrückliches Anliegen von *Borderlands/La Frontera* ist es, mit Hilfe der Personifizierung und Deifizierung die Kraft

---

200 Allenthalben findet hier Vereinigung statt, so auch in den Wahrnehmungen, siehe die Synästhesie "light sound".

der Sexualität neu zu benennen, sie sagbar zu machen und die Projektion des Ich in das eigene Selbstbild zu integrieren.

#### 4.2.2 Lesbisches Begehren oder Begehren nach Ganzheit

Lesbian desire is not a compelling force in the book. In fact, desire in the sexual sense is noticeably absent – whether heterosexual or lesbian. What *is* evident is the longing for the self – both physically and spiritually [...]. I concur [...] that [the love of self] is a quest upon which both lesbians and heterosexual women can enter, but maintain the definition of lesbianism as fundamentally about sexual desire between women. [...] What makes the author "queer", however, is not her sexuality per se, but her desire to find and love herself amid the myriad lies and distortions told about her. (Moraga 1993: 155)

Liest Moraga die in *Borderlands* dargestellte Suche vornehmlich als die Suche nach einer ganzheitlichen Identität und vermisst in ihr lesbisches Begehren als zentrale Kraft, so besteht für Yarbrow-Bejarano (1995: 194) Anzaldúas vornehmliches Anliegen im "foreground[ing] the *political* ramifications of 'queerness'".

Die oben genannten Elemente Zärtlichkeit, Lust und Macht korreliert Anzaldúa in *Borderlands/La Frontera* mit drei Positionen, die im Verhältnis zur (Homo-)Sexualität eingenommen werden. Angesichts dieses "unacceptable aspect of self" wird die Auseinandersetzung mit der Sexualität im eigenen Ich privilegiert. Die völlige Verwerfung der eigenen Sexualität einerseits und die Konfrontation mit deren patriarchalischen Aspekten – Lust, in der sich Sexualität und Machtstreben vereinen – andererseits erscheinen demgegenüber nicht als befriedigende Optionen. Im Gegensatz dazu gilt Zärtlichkeit ("tenderness") als das erstrebenswerte Ziel, als Utopie.

[W]aken the shadow beast inside us. [...] confront [it] [...]. How does one put feathers on this particular serpent? But a few of us have been lucky – on the face of the Shadow-Beast we have seen not lust but tenderness; on its face we have uncovered the lie. (B/F: 20)

Interessant ist die Parallele, die sich zu einer historischen Entwicklung und Debatte in der Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre ergibt. Sabine Hark (1996: 107) spricht von der "Privilegierung des Lesbianismus als avantgardistische radikale Praxis" innerhalb dieser Phase des Feminismus, da Lesben das Bild der "woman identified woman" am radikalsten verkörperten und als Metapher zum "Inbegriff der entfremdeten und unterdrückten Situation aller Frauen im Patriarchat" wurden. Lesbianismus wird mehr und mehr zur Modellidentität des Feminismus; Adrienne Richs "lesbian continuum" etwa wird zur Basis für eine breite feministische Praxis. Problematisch daran ist, verschiedenen Theoretikerinnen zufolge, der Gestus der Auslöschung lesbischer Sexualität (vgl. Martin 1988: 87f.). Die tendenzielle Geste der Entsexualisierung, die auch de Lauretis an der "homosexuell-mütterlichen" Metapher kritisiert hat, schien jedoch die

“politische Phantasie” der Einheit zwischen lesbischen und heterosexuellen Feministinnen überhaupt erst zu ermöglichen.<sup>201</sup>

Anzaldúas *Borderlands* entwirft nun lesbisches Begehren im Sinne eines politischen Lesbianismus als radikal alternative Lebensweise, die sie mit den patriarchalisch geprägten Lebensentwürfen kontrastiert, als Modellidentität des Feminismus, in der “Frauen sich mit Frauen identifizieren”, kurzum als sexuelle Praxis und politische Strategie.<sup>202</sup> Die drei Strategien des Umgangs mit (Homo-)Sexualität, die in “Fear of Going Home: Homophobia” (*B/F*: 20) diskutiert werden, können (in Verbindung mit der Geschichte der US-amerikanischen Frauenbewegung) als Inszenierung verschiedener theoretischer Positionen innerhalb der Debatte um die Definition lesbischer Identität im Kontext der feministischen Bewegung gelesen werden. Sowohl weibliches als auch lesbisches sexuelles Begehren wird als radikalste Überschreitung kultureller Normen, als “ultimate Rebellion”(19) markiert. Die Grenze zwischen beiden wird nicht eindeutig gezogen und durch die vage Formulierung, die Privilegierung von “tenderness” vor “lust”, wird der Marker Homosexualität zu einem inoffensiven “entsexualisierten” Zeichen. Dieser Umgang mit Sexualität legt nahe, dass die hier projizierte Identität (*New Mestiza Consciousness*) so offen und integrativ wie möglich gestaltet werden soll, um das “Wir” letztlich auch für heterosexuelle *Women (of Color)* zu öffnen.

Mit Grosz’ Verständnis der sexuellen Beziehungen als prinzipieller Teil anderer sozialer Beziehungen lässt sich auf einen weiteren und äußerst signifikanten Aspekt von *Borderlands* hinweisen. Dort steht nämlich der Körper, dessen Reintegrationsprozess ja bereits über die Deifizierung der Sexualität vollzogen wurde, in einem Wechselverhältnis zum Schreiben. Dieses Schreiben konstituiert sich als erotische Beziehung zum Körper. Der in *Borderlands* dargestellte Vorgang der Textproduktion hat körperliche Auswirkungen und geht einher mit physischen Schmerzen: “I sometimes get sick when I do write. I can’t stomach it, become nauseous, or burn with fever [...], mind and body locked into my fantasy” (*B/F*: 70). Imagination und Schreiben sind jedoch nicht nur körperliche Anstrengungen, sie verändern vielmehr die Vorstellungen vom Körper und beziehen diesen in jene Bewusstseinsprozesse ein, die Heilung und Veränderung auslösen sollen. So wird der Schreibprozess zum Körper-Schreiben.

---

201 Biddy Martin (1988: 86) führt dazu aus: “As a political fantasy, it allowed for the convergence of legitimate (because not explicitly sexual) desire and political liberation.” Martin stellt die Figur der “woman identified woman” als Erbe der romantischen Frauenfreundschaft dar und bezeichnet sie als “disabling and reductionist in its own way” (ebd.).

202 Die Verschiebung von radikalem Feminismus zu kulturellem Feminismus, die Martin in ihrer Studie zur lesbischen Autobiographie in den “coming-out stories” und autobiographischen Essays der siebziger und der frühen achtziger Jahre feststellt, lässt sich auch in Anzaldúas Text ablesen. Martin (1988: 82) diskutiert Formen lesbischer Identität in diesen Erzählungen als “conventional lesbian-feminist narratives of lesbian experience”, die für nachfolgende autobiographische Texte implizit oder explizit als Modell fungieren, an dem diese sich abarbeiten. Diese Texte sind, so Martin, darauf gerichtet, lesbisches Leben sichtbar, präsent und “natürlich” zu machen; sie signalisieren auf diese Weise die Verschiebung von radikalem zu kulturellem Feminismus.

Tallo mi cuerpo como si estuviera lavando un trapo. Toco las saltadas venas de mis manos, mis chichis [Brüste] adormecidas como pájaras a la [sic] anochecer. [...] I look at my fingers, see plumes growing there. From the fingers, my feathers, black and red ink drips across the page. Escribo con la tinta de mi sangre. I write in red. Ink. Intimately knowing the smooth touch of paper, its speechlessness before I spill myself on the insides of trees. [...] Daily, I take my throat in my hands and squeeze until the cries pour out, my larynx and soul sore from the constant struggle. (B/F: 71f.)

Die Erzählerin als Autorin nimmt für sich in Anspruch, was den Frauen traditionell verweigert wurde. Sie unternimmt den Versuch, über das Schreiben einen Körper zu präsentieren und so Körper und Geist im Prozess der Identitätskonstitution miteinander zu verbinden. Dieser Schreibprozess versteht sich als ein radikal anderer als jener der platonisch-kartesischen Tradition, obwohl er sich aus dieser Tradition entwickelt und von ihr abgrenzt.<sup>203</sup> Anzaldúa benutzt die Metaphern aus dem Geist-Körper-Dualismus, um sie zu wenden, auszuhöhlen, durch Umkehrung aufzuweichen und neu zu lesen. Dieser Prozess folgt einer der kartesischen Logik der Trennung von Körper und Geist konträren Logik:

For only through the body, through the pulling of flesh, can the human soul be transformed. And for images, words, stories to have this transformative power, they must arise from the human body – flesh and bone – and from the Earth's body [...]. [...] these images, piercing tongue or ear lobes with cactus needle, [...] are my Aztec blood sacrifices. (B/F: 75)

In diesem Sinne liest sich der lesbische Körper in Anzaldúas Text als "the site of a writing that is a 'path/state to something else' (73), a 'reprogramming' of consciousness (70) to produce a 'tolerance for contradictions' (79)" (Yarbro-Bejarano 1995: 194). Diese Lesart vermeidet es, sexuelle Praktiken normativ zu bewerten und zu hierarchisieren.<sup>204</sup> Damit erlangt Anzaldúas Umgang mit lesbischem Begehren einen ebenso relevanten Platz innerhalb der Diskussion um lesbisches Begehren wie Moragas textuelle Praxis, auf die im Folgenden eingegangen wird.

203 Auch hier wird die Parallele zu den Mystikerinnen augenscheinlich.

204 Grosz (1995: 181f.) plädiert für folgende Umgangsweise: "[T]o avoid the kinds of narrow judgementalism that suggest that any kind of sexuality or desire is better, more political, more radical, more transgressive than another; the kinds of feminist and queer analysis that morally and ethically seek to judge the sexual practices of others, adjudicating what is wrong if not what is right."

### 4.3 Moragas *Loving in the War Years*: Ein “sexual/textual project”<sup>205</sup>

Sex has always been part of the question of freedom. The freedom to want passionately. To live it out in the body of the poem, in the body of the woman. (*LWY*: iv-v)

#### 4.3.1 Die sexuelle Bildung der Cherríe

Der Akzent des narrativen Gestus in Moragas Projekt einer “Kartographie des lesbischen Begehrens” liegt auf der Sexualität des Subjektes, auf Liebe und Begehren. Die autodiegetische Erzählerin verhandelt ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Gemeinschaften auf der Basis von “Rasse” und Kultur, indem sie diese zur Problematik des sexuellen Begehrens ins Verhältnis setzt und ihren Weg durch die politischen Bewegungen bis hin zur Gemeinschaft der *Women of Color* nachvollzieht. Bereits in Bezug auf den Einsatz autobiographischer Strategien bin ich auf *Loving in the War Years*, insbesondere auf “A Long Line of Vendidas”, als eine Geschichte der sexuellen Bildung im Stile einer Bekehrungsgeschichte eingegangen. Ich habe die Anordnung von Erinnerungen an Personen und Ereignisse aus Kindheit und Jugend sowie die Gliederung dieser Erzählung durch drei Zusammenbrüche herausgestellt, die sich als Stationen in Cecílias Entwicklung zur Chicana-Lesbe deuten lassen. In diesem Kontext habe ich vor allem auf die Strategie der Beichte verwiesen, die das Sprechen über Sexualität wesentlich konstituiert.

Am Beginn der Erzählung vom Coming-out als Chicana-Lesbe stehen die ersten Begegnungen mit Freundinnen während der Schulzeit, mit ihrer ersten Liebe Joyce ebenso wie die unbewusst sexuellen Spiele mit der Cousine Teresa, die abrupt enden, als Ceci (das kindliche Alter Ego der Autorin) die sexuellen Konnotationen dieser Spiele mit der Reaktion ihres Körpers darauf in Verbindung bringt.

My cousin Teresa and I made out too; and this was for real. Making up stories about shipwrecks and sailor/saviors of young French women, we would shut ourselves up in our abuelita’s bedroom and press our lips long and hard against each other. One time we touched tongues [...] tip-to-tip and giggled uproariously. My mother, of course, reprimanded us immediately and it was only then that I realized that the strange sensation running through me had something to do with “down there.” (*LWY*: 116)

Das Ausfüllen des klassischen Rollenspiels in den nachgespielten Filmliebesszenen mit zwei weiblichen, gleichgeschlechtlich konnotierten Körpern unterläuft die (herkömmliche) heterosexuelle romantische Szene. Im Moment der sexuellen Aufladung nimmt Cecilia dies als Grenzüberschreitung wahr, sie fühlt sich schuldig und beendet das Spiel sofort. Retrospektiv in der Logik der lesbischen autobiographischen Erzählung betrachtet, erhält das Rollenspiel ironisierend distanzierende Konnotationen. Als phantasmatische Rollen – “offering the setting for my desire” (*LWY*: 110) – eröffnen diese Rollen die

---

205 Dieses Zitat ist eine Anleihe bei Yarbro-Bejarano (1991: 144), die Moragas Schreiben als “sexual/textual project” versteht.

Möglichkeit, durch den performativen Akt<sup>206</sup> eine Identität zu schaffen und den eigenen Sex-Rollen (*butch-femme*) eine Geschichte zu geben.<sup>207</sup>

Das Gedicht "Loving on the run" erzählt von einer jungen Frau und deren riskantem Unterfangen, sich im *barrio* bei den "an der Straßenecke stehenden Jungen" als einer von ihnen auszugeben, indem sie von ihrem Begehren nach Frauen in der gleichen Weise wie diese Jungen spricht:

they don't catch on  
about you bein one  
for all your talk about women  
likin them  
they don't catch the difference [...]. (LWY: 25)

Für das lyrische Ich ist sie dagegen sowohl Frau als auch Schwester und Familie:

collecting me  
into your thin arms  
you are woman to me  
and brother to them  
in the same breath  
*you marvel at this*

seeing yourself  
for the first time  
in the body of this sister  
like family  
like you belong (LWY: 27)

Wechselnde Perspektiven, Innen- und Außensichten ermöglichen es, dass Unsichtbares – wie lesbische Sexualität – in seiner Ambivalenz sichtbar gemacht wird. Die Spannung

- 206 Ich beziehe mich hier auf den Begriff der Performativität im Sinne Butlers, der eine "reiterative and citational practice" (Butler 1993: 2) bezeichnet, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt. Er wird als Effekt des Geschlechterdiskurses verstanden, der sich in der nicht abschließbaren und nicht intentionalen Wiederholung oder Re-Inszenierung von Normen äußert und auf diese Weise Identitäten konstituiert. Siehe auch Kap. 2 dieser Arbeit (Fn 52).
- 207 In der lesbischen Paar-Konstellation *butch-femme* übernimmt *butch* die maskuline Rolle mit einer Reihe von Attributen aus der Arbeiterkultur und *femme* die feminine Rolle. In der lesbischen proletarischen Kultur in den USA der 1950er Jahre bot *butch* als kulturelle Form des Geschlechtertauschs die Möglichkeit der Identifikation und gegenseitigen Identifizierung von Lesben. Während in der Frauenbewegung der 1970er Jahre die *butch-femme*-Konstellation als Perpetuierung des heterosexuellen Modells angegriffen wurde, wird seit Ende der 1980er Jahre der spielerische und subversive Umgang mit Rollenmodellen und den zugrunde liegenden Normen betont. Die Praxis des Rollenspiels ist zu einer wichtigen Strategie der homosexuellen (lesbischen bzw. transsexuellen) Identitätsbildung und einer lesbischen erotischen Kultur geworden. Siehe dazu Kroll (2003: 45), Martin (1994).

zwischen dem lyrischen Ich und dem adressierten "Du", zwischen "Dir" und "Ihnen" lässt ein Beziehungsgefüge entstehen, das die Nachbarschaft neu konstituiert und einen lesbischen Raum eröffnet (vgl. Gilmore 1994a: 187-191). Die Praxis des *Passing* – des Passierens von Geschlechtergrenzen – ebenso wie die Anfangszeilen des Gedichts "Loving in the War Years" – "Loving you is like living/ in the war years./ I do think of Bogart & Bergman/ not clear who's who [...]" (*LWY*: 29) – setzen für die Konstruktion sowohl der sexuellen als auch der Geschlechtsidentität auf die Subversion und Aneignung bekannter patriarchalischer, heterosexueller Szenarien. Ich lese diese Praxis mit Butler als bewussten Verweis auf die Unsicherheit und Durchlässigkeit von Geschlechterrollen und die Möglichkeit der phantasmatischen Aneignung solch bekannter Szenarien. Dies geschieht durch die Übertragung der heterosexuellen Rollenmodelle auf die *butch-femme*-Konstellation lesbischer Paare.

Sally Frankel, genannt Frank, die erste Lesbe, der Cecilia in der Schule begegnet – "built lean and slid as an eighth grade boy, and smart [...] [a]nd very, very clearly white" (*LWY*: 114) –, repräsentiert ein Leben jenseits der Plaudereien ihrer Chicana-Freundinnen über "boyfriends" und Sex. Die nächste Begegnung mit einem lesbischen Paar findet in dem Hotel statt, das Cecilias Mutter führt, und erlangt ebenso Bedeutung für die Konstitution von Cecilias auf Frauen gerichtetes Begehren. Die Erinnerung bleibt ambivalent, weil das *butch-femme*-Paar in der Nacht ohne zu zahlen verschwindet. Cecilia verspürt eine gewisse Faszination und fragt sich, welche Bedeutung der Hautfarbe für diesen andersartigen Lebensentwurf zukommt: "Were all lesbians white? And decent ladies, Mexican? Who was I in this?" (*LWY*: 115)

Das Eintreten in den Zustand bewusster Wahrnehmung der eigenen Sexualität wird markiert durch einen Traum der Zwölfjährigen, in dem sie ihren eigenen Körper als den eines Hermaphroditen sieht und ihn zudem als sexuell erregt erfährt:

I am in a hospital bed. I look down upon my newly-developing body. The breasts are large and ample. And below my stomach, I see my own cock, wildly shooting menstrual blood totally out of control. The image of the hermaphrodite. (*LWY*: 119)

Ging es im vorangegangenen Kapitel vornehmlich um die Form der Beichte als Rahmen der Sanktionierung und Ermöglichung der Rede über Sex, in den die Traumsequenzen Eingang finden, so stehen hier die Körperwahrnehmung einerseits und die Inszenierung von Phantasien als das Begehren strukturierende andererseits im Vordergrund. Die Ich-Erzählerin präsentiert den oben zitierten Traum als Botschaft des Unbewussten, "sexual fantasy" (119); ihre retrospektive Interpretation legt zwei sich überlagernde Deutungen nahe: Einerseits kann und soll der Traum als "sexually potent vision, reflecting a desire for integration, wholeness" gelesen werden, in der die Sexualität der Erwachsenen in den Gendergrenzen überschreitenden sexuellen Phantasien der Heranwachsenden vorweggenommen wird. Andererseits kann die Zwölfjährige diese Phantasieszenarien in ihrer eindeutigen Sexualisierung nur als bedrohlich begreifen, denn in ihm spiegelt sich das Bild eines völlig außer Kontrolle geratenen Körpers, der die Grenzen binärer Geschlechterrollen überschreitet, die Vorstellung des Hermaphroditen als ebenfalls klassisches Bild der Grenzüberschreitung wird evoziert. Diese für das Ich zunächst bedrohliche Tatsache

sowie die eindeutig sexuellen Konnotationen des Traumes führen zu einem Rückzug vom Körper und einer Hinwendung zur Religion. Dieser Rückzug vom sexualisierten Körper in die Spiritualität – "become pure spirit – bodiless" (LWY: 120) – kann hier im Gegensatz zum Umgang mit Körperlichkeit in *Borderlands* nur als vorübergehende Verdrängung von sexuellem Begehren als "sündige Handlung" einerseits und als Bewältigungsmechanismus andererseits angesehen werden, um mit der erwachenden Sexualität der Konditionierung durch die Geschlechterrollen in Bezug auf Sexualität zu entgehen. Die erste heterosexuelle Aktivität im Alter von 19 Jahren, die die Erzählerin als Verlust der "Jungfräulichkeit" bezeichnet, führt schließlich zur Rückkehr des sexuellen Begehrens nach Frauen. Das lesbische Begehren findet auch an diesem Punkt nur in Träumen, in immer wiederkehrenden Phantasien Raum, da Lesbischsein zunächst als verworfene, in den Ruin führende, "unlebbare" Identität und Sexualität zurückgewiesen wird. Die Phantasien – sowohl jene sexueller Machtausübung<sup>208</sup> als auch die der eigenen Inszenierung als Monster, halb Mensch, halb Tier<sup>209</sup> – werden von einer als Obsession geschilderten sexuellen Aktivität begleitet, die das rückblickende autobiographische Ich als Versuch interpretiert, die fehlende emotionale Befriedigung zu kompensieren.

Mit der Verwerfung des sexualisierten Körpers ging für das erzählende Ich nicht nur der Rückzug von der "living, breathing woman-in-the-flesh" (LWY: 121) – sprich Körperlichkeit in den Beziehungen zu Frauen – einher, sondern auch von den ethnisch markierten "Mexican Women". Diese Trennung wird erst allmählich und in der Chronologie der Erzählung lange nach dem Ausleben heterosexueller und lesbischer Sexualität überwunden. So weist die Erzählerin auf einen letzten entscheidenden Einschnitt innerhalb dieser Geschichte einer Sexualisierung, mit Foucault der Einkörperung (*incorporation*) von Sexualität hin: Der Anspruch, Chicanasein und Lesbischsein im eigenen Lebensentwurf nicht mehr losgelöst voneinander zu betrachten, führt zum Zusammenbruch des "safe lesbian life":

What I never quite understood until this writing is that to be without a sex – to be bodiless – as I sought to be to escape the burgeoning sexuality of my adolescence, my confused early days of active heterosexuality, and later my panicked lesbianism, means also to be without a race. I never attributed my removal from physicality to have anything to do with race, only sex, only desire for women. (LWY: 125)

Die Einsicht der rückblickenden Erzählerin knüpft "Rasse" und Sexualität dergestalt aneinander, dass die Positionierung innerhalb des einen Bezugsrahmens, in diesem Fall Sexualität, unweigerlich Konsequenzen für die Positionierung im Rahmen der anderen Kategorie, in diesem Fall "Rasse", hat. Die Flucht in die Körperlosigkeit, zunächst im Kon-

---

208 "Like the white doctor visions of my childhood, I became in my imagination a dark and sinister priestess. [...] Her menacing laugh fell hungrily from my lips whenever I saddled up upon my boyfriend's lap, riding him." (LWY: 122).

209 "In my 'craziness' I wrote poems describing myself as a centaur: half-animal/half-human, hairy-rumped and cloven-hoofed, como el diablo. The symbols emerged from a deeply Mexican and Catholic place". (LWY: 124).

text des regulierenden Regimes der Heterosexualität begründet, muss nun nicht nur als Ergebnis des zusätzlichen Wirkens des Regimes der "Rasse" verstanden werden, sondern als Produkt der Verflechtung beider Regulationsmechanismen. Diese Verschränkung und ihre Konsequenzen für das lesbische Begehren wird in den Mutterfiguren, um die es im folgenden Kapitel geht, konkretisiert.

#### 4.3.2 Identitätsstiftendes Begehren und ambivalente Mutterfiguren

In Moragas *Loving in the War Years* bilden ambivalente Mutterfiguren auf individueller und kollektiver Ebene Ausgangspunkt und Modell der im Text gestalteten Identität. Die Beziehung zur "leiblichen" Mutter nimmt auf der Suche nach erfüllter Sexualität durch ihre Position innerhalb des Szenarios lesbischer Sexualität eine Schlüsselstellung ein; als symbolische Mutterfigur im Kontext der Chicana/o-Gemeinschaft wird eine 'umkodierte' Figur der Malinche in den Text eingeführt. Die Erzählerin rekonstruiert auf der Suche nach dem Ursprung ihres lesbischen Begehrens die Liebe zur Mutter als Ort des Begehrens und Ausgangspunkt von Konflikten zugleich. In Gestalt eines sexualisierten und vergeschlechtlichten kulturellen Stereotyps durchdringt die Figur der Malinche die Darstellung von Sexualität in Moragas Text. Die Definitionsmacht, die über die Malinche-Figur ausgeübt wird, weist den Chicanas in der soziosymbolischen Geschlechterordnung eine Rolle zu, die deren Verständnis von der eigenen Sexualität definiert und den weiblichen Körper einer permanenten Sexualisierung unterwirft. Letztlich geht die leibliche Mutter im Symbol der Malinche auf, indem sie in die Reihe der Verräterinnen und zugleich Verratenen, der "Long Line of Vendidas" aufgenommen wird.

##### *Begehren und Identifizierung mit der Mutter*

Die Liebe und das Begehren, die auf die Mutter gerichtet sind, werden in *Loving in the War Years* als zentraler Auslöser des lesbischen Begehrens inszeniert. Bereits das erste Kapitel – "What Kind of Lover have you made me, Mother?" – verweist auf eine ebenso intensive wie ambivalente Beziehung zur Mutter. Die Gedichte "La Dulce Culpa" und "What is Left" rekonstruieren die Mutter-Tochter-Beziehung als Ursprung lesbischen Begehrens.

##### *La Dulce Culpa*

What kind of lover have you made me, mother  
 who drew me into bed with you at six  
 at sixteen  
 oh, even at sixty-six you do still  
 lifting up the blanket with one arm  
 lining out the space for my body with the other  
 as if our bodies still beat  
 inside the same skin  
 as if you never noticed  
 when they cut me

out  
from you.

What kind of lover have you made me, mother  
who took belts to wipe this memory from me  
[...]

What kind of lover have you made me, mother  
who put your passion on a plate for me  
nearly digestible. Still trying to swallow  
the fact that we lived most of our lives  
with the death of a man  
whose touch ran  
across the surface of your skin  
never landing nightly  
where you begged it  
to fall

to hold your desire  
in the palm of his hand  
for you to rest there  
for you to continue.

What kind of lover have you made me, mother  
*so in love*  
with what is left  
unrequited. (LWY: 14f.)

“La Dulce Culpa” erzählt von der “Verführung” der Tochter durch die Mutter. Ausgehend von Freuds Theorie über die Ausbildung von Begehren, in der die Verführung durch mütterliche Fürsorge<sup>210</sup> eine zentrale Stellung einnimmt, gehen verschiedene, psychoanalytisch arbeitende feministische Theoretikerinnen von der Figur der Mutter bzw. der Mutter-Tochter-Beziehung aus, um die Herkunft weiblichen sexuellen Begehrens zu lokalisieren. Wie oben schon ausgeführt, wird aus der präödpalen Bindung zwischen Mutter und Tochter ein “homosexueller Faktor” als spezifisches Merkmal jeglicher weiblicher Sexualität abgeleitet.<sup>211</sup> Dass Moraga diese Theorien als Erklärungsansätze

210 De Lauretis (1994: xvi) beschreibt die auf Freud zurückgehende Theorie der Verführung wie folgt: “[T]he fantasy of seduction is how the subject initially represents to herself the apperception of the internal pressure of the drives, by *imagining* it [...] as coming from the outside in the form of seduction by another, or by responding [...] to the mother’s and other adults’ own fantasies as they handle or physically care for the child, by their stimulating gestures unintentional or deliberate (incestuous).” Diese Theorie wurde, so de Lauretis, allerdings von feministischen Theoretikerinnen zurückgewiesen. Auch Laplanche (in de Lauretis 1994: 161f.) spricht von einer “unvermeidlichen”, vermutlich nicht intentionalen Verführung durch die Mutter bedingt durch die mütterliche Fürsorge und weist mit Bezug auf Melanie Kleins Arbeiten darauf hin, “that the mother has libidinal designs on her own child and, *beyond* him, on the penis she desires”. Mütterliche Fürsorge und Begehren nach dem Penis würden die phantasmatische und erotische Strukturierung des Kindes grundlegender bestimmen, als es für den Vater je möglich sein könne.

211 De Lauretis (1994: 190) beschreibt die “homosexuell-mütterliche” Metapher als “masculine (lesbian) connotation of *desire* [that] is assimilated to the feminine (narcissistic) connotation of *identification*”.

nutzt, kann aus der zentralen Position geschlossen werden, die der Figur der Mutter und deren Körper in Moragas Geschichte einer sexuellen Bildung eingeräumt wird. Die Narrativierung dieser Geschichte folgt dem Freudschen Prinzip der Nachträglichkeit, das de Lauretis beschreibt als:

psychic structure [...] that describes the operating mechanism of primal fantasies, in particular of the seduction fantasy. By deferred action, an earlier scene (here, the child and the mother) is recovered or remembered in light of a later one (here, the present scene of "two women, eye to eye"), which thus acquires a causative function. (de Lauretis 1994: 170)

Aus der Retrospektive werden frühere Szenen der Intimität zwischen Mutter und Tochter neu gedeutet. Von der Mutter initiiert sind sie nun Auslöser für das lesbische Begehren des Textsubjekts. Das Szenario der Verführung und das Begehren des Ortes des Vaters – "so in love/ with what is left/ unrequited" – konstituieren das lesbische Begehren, das nach de Lauretis als Begehren des Begehrens einer Frau definiert wurde.<sup>212</sup>

In "What is left" artikuliert das lyrische Ich die in "La Dulce Culpa" begründete phantasmatische Beziehung zur Mutter.

I take  
 what I know  
 from you and want  
 to whip this world  
 into shape  
 the damage  
 has defined me  
 as the space you provide  
 for me in your bed  
 [...]  
 I was not to raise my arm against you  
 But today  
 I promise you  
 I *will* fight back  
 Strip the belt from your hands  
 and take you  
 into  
 my arms. (*LWY*: 16)

Die hier inszenierte Beziehung zwischen Mutter und Tochter spiegelt das Begehren des lyrischen Ich, die Beziehung zur Mutter in eine Liebesbeziehung umzuwandeln. Mit de Lauretis kann das verlorene Objekt – der Körper der Mutter – als phantasmatisches Objekt gelesen werden. Daraus entsteht eine phantasmatische Beziehung zum begehrten Körper, die von nun an als Fetisch für das Begehren des autodiegetischen Subjekts erscheint. Auch andere Erinnerungen an die Mutter werden als konstitutiv für die Ausbildung dieses Begehrens gelesen. Das kindliche Ich assoziiert die "momma voices", die Cecilia mit Kosenamen rufen, mit dem Gefühl der Entspannung und Zärtlichkeit, her-

---

212 Nach Lacan ist das lesbische Begehren nach der Mutter ein "Begehren nach sich selbst und/oder dem väterlichen Phallus" (zit. in de Lauretis 1994: 189).

vorgerufen durch das lustvolle Berühren des eigenen Körpers, durch Masturbation (vgl. *LWY*: 123). Des weiteren wird der mit der Mutter assoziierte Geruch zum Inbegriff von "home", als Cecilia ihre Mutter im Krankenhaus besucht und in ihr eine fremde "india" sieht, die sie eben nur an jenem Geruch wieder erkennt: "Since then, it is as if I have spent the rest of my years driven by this scent toward la mujer" (*LWY*: 94).<sup>213</sup> Das Heimatgefühl der Erzählerin ist mithin durch den Körper der Mutter, d.h. ihren Geruch, vermittelt und wird durch die ethnische Markierung noch akzentuiert. Am Ende des Textes macht dieser Geruch den Körper der Geliebten zum "Zuhause".

For you, mamá, I have unclothed myself before a woman  
[...]  
I remember this common skin, mamá  
oiled by work and worry.  
Hers is a used body like yours  
one that carries the same scent  
of silence I call it home. (*LWY*: 140)

Vom aktiven Begehren nach der Mutter und nach dem *Begehren* der Mutter wird jedoch gleich zu Beginn des ersten Kapitels erzählt; es begründet sich durch die Leerstelle, die der Vater im heteronormativen Familien- und Eheszenario darstellt.

My mother was not the queer one, but my father. [...] *But it is this queer I run from.* This white man in me. [...] I'm afraid of ever being that stuck. Stuck back in a story of myself as a six-year-old blond-haired boy, very quiet. (*LWY*: 8)

In Moragas Text ist der Vater die Leerstelle, unfähig, die Mutter zu befriedigen und seine traditionelle Rolle als Liebhaber, männlicher Beschützer und als Familienoberhaupt zu erfüllen: "I sometimes fantasized some imaginary father, dark and benevolent, who might come and remind us that we still *were* a family" (*LWY*: 93). Der Text zeichnet das Bild eines zurückgezogenen Mannes, der weder seiner Frau noch seinen Töchtern gegenüber Gefühle zeigen kann. Der Satz "*But it is this queer I run from*" kann, so Lora Romero (1993: 124), als "doubletalk" interpretiert werden. 'To run from' bedeutet zum einen 'weglaufen vor' und zum anderen 'abstammen von', sodass sowohl der Aspekt der genealogischen Herkunft des Begehrens als auch derjenige der verworfenen ethnisch markierten Identität zum Ausdruck kommen. Die Position der eigentlich unmarkierten weißen Norm wird in dieser Konstellation zur markierten. Beide Bedeutungen existieren allerdings nicht voneinander losgelöst, sondern verschränken sich in wechselnden Kons-

213 Die gesamte Textstelle lautet folgendermaßen: "*the smell, the unmistakable smell of the woman, mi mama – el olor de aceite y jabón and comfort and home. [...] And when I catch the smell I am lost in tears, deep long tears that come when you have held your breath for centuries.* There was something I knew at that eight-year-old moment that I vowed never to forget – the smell of a woman who is life and home to me at once. The woman in whose arms I am uplifted and sustained. Since then, it is as if I have spent the rest of my years driven by this scent toward la mujer. [...] If I were to build my womanhood on this self-evident truth, it is the love of the Chicana, the love of myself as a Chicana I had to embrace, no white man. [...] To be a woman fully necessitated my claiming the race of my mother" (*LWY*: 94).

tellationen durch den Text hindurch. Beklagt die Mutter die fehlende Leidenschaft in der Berührung durch ihren Mann, so meint die Tochter Cherríe diese Leerstelle ausfüllen zu können.

She knows the difference, she says, she knows what it's like to have a "real" man touch her. [...] I don't feel this with your father [...]. And it takes every muscle in me, *not* to leave my chair, *not* to climb through the silence, *not* to clamber toward her, *not* to touch her the way she wants to be touched. (LWY: 11)

Die Erzählerin artikuliert das Verlangen, der Mutter die fehlende Zärtlichkeit zu geben, ein Verlangen, das in der Realität nicht erfüllt werden kann: "*I am my mother's lover. The partner she's been waiting for. I can handle whatever you got hidden. I can provide for you*" (LWY: 32). Der Kursivdruck, der bereits zuvor als Verweis auf Traumsequenzen gelesen wurde, markiert das Phantasmatische dieser Passage, die in die Schilderung eines Tanzes mit einer Frau eingebettet ist: "I remember this as I take a woman in my arms" (LWY: 31). Diese Rolle einzunehmen, die nur in einer phantasmatischen Beziehung zur Mutter gelebt werden kann, bestimmt das lesbische Begehren des autobiographischen Ich.<sup>214</sup> Dieses kann die Beziehung zur Mutter zunächst nur über Andeutungen oder Schweigen vermitteln und eröffnet erst am Ende eines Mutter-Tochter-Dialogs: "I know how strong your love is. Why do you think I am a lesbian?" Das darauf folgende Schweigen der Mutter interpretiert die Tochter als "the silence of an unspeakable recognition". (LWY: 138). Dieses Coming-out vor der Mutter ist nur möglich über die Verbindung zwischen der Existenz als Lesbe und jener als Chicana. Gerade dieser Prozess wird im Text wiederum über die Beziehung zur Mutter inszeniert: "I am a white girl gone brown to the blood color of my mother/ speaking to her through the unnamed part of the mouth/ the wide-arched muzzle of brown women" (LWY: 60).

### *Malinche – kollektive Mutter und sexualisiertes, vergeschlechtlichtes und ethnisiertes Symbol*

Im Essay "A Long Line of Vendidas", den ich als Rekonstruktion einer Traditionslinie symbolischer Mütter lese, stilisiert Moraga La Malinche/La Chingada/La Vendida als ein sexualisiertes sowie hinsichtlich "Rasse" und Geschlecht markiertes Symbol, in dem sich das Verständnis der eigenen Sexualität wie der eigenen Positionierung in der mexikanisch-amerikanischen Kultur bündelt.

Die Rollen der Malinche als aztekische Prinzessin, Geliebte, Übersetzerin und Beraterin des spanischen Eroberers Hernán Cortés erfahren in verschiedenen historischen, politischen, kulturellen und religiösen Kontexten eine ambivalente Geschichte der Re-

---

214 De Lauretis zeigt im Rückgriff auf verschiedene Quellen, dass der Ursprung für lesbisches Begehren entweder in der Identifikation mit dem Vater oder in der Rivalität zu ihm (z.B. das Postulat der besseren Befriedigung der Partnerin). Daraus folgt, dass das lesbische erotische Interesse weniger am Phallus/Penis als am weiblichen Körper orientiert ist (vgl. in de Lauretis 1994: 188ff.).

präsentation, Funktionalisierung und Rezeption. Darauf verweisen nicht zuletzt die unterschiedlichen Namen Malinalli, Malintzin, Doña Marina, La Malinche und La Chingada. Seit ihrem ersten Erscheinen in historischen Überlieferungen steht die Figur der Malinche im Zentrum der Repräsentation des Kulturkontaktes zwischen der 'alten' und der 'neuen' Welt. Stand am Beginn im 16. Jahrhundert das Bild der hilfreichen Übersetzerin und Vermittlerin, so wurde es in einer reichen, keineswegs ausschließlich literarischen Rezeptionsgeschichte im 19. Jahrhundert von jenem der Verräterin sowie dem des Opfers kolonialer und männlicher Gewalt abgelöst. Im Zuge der mexikanischen Unabhängigkeitsbestrebungen wird Malinche zum Inbegriff des Verrats sowohl an der indigenen Bevölkerung als auch am Mexikaner schlechthin. Zugleich avanciert sie im Nationenbildungsprozess durch diese Grenzüberschreitung zur Begründerin einer 'neuen' "Rasse" – zur Mutter des neuen mexikanischen Subjekts, des Mestizo. Dieser Nexus findet sich aufs deutlichste in Octavio Paz' einflussreichem Essay "Los hijos de la Malinche" (in Paz 1950/1986: 59-80), der die Diskussion über *mexicanidad* lange in entscheidendem Maße bestimmt und durch die Transformation der Malinche in die vergewaltigte Urmutter der Mexikaner einen neuen Mythos geschaffen hat.<sup>215</sup>

In der Chronologie des Essays "A Long Line of Vendidas" ist Malinche Ausgangs- und Endpunkt der Reflexion über die (Un-)Möglichkeit, in einer Gemeinschaft den Marginalisierungen auf Grund von Sex, Gender und "Rasse" Rechnung zu tragen. Im Text begründet die "lange Reihe der Verräterinnen und Verratenen" eine Ahnenreihe marginalisierter Frauenfiguren, die sich, angefangen bei der historischen Malinche, deren Stereotypisierungen die (Selbst)Wahrnehmung von Mexikanerinnen und Chicanas bestimmen, über die eigene Mutter bis zum autobiographischen Ich fortsetzt. Praktiken kultureller Kontrolle, die bereits für die Körpererzählung in Anzaldúas Text konstitutiv waren, spitzt Moraga in *Loving in the War Years* auf den Verratsvorwurf zu, der ein explizites Moment der Sexualisierung enthält. Der Verrat an der eigenen Kultur, der kulturellen Gemeinschaft wird an das Ausleben weiblicher Sexualität gebunden. Im folgenden Ausschnitt des 1971 von Armando Rendón publizierten *Chicano Manifesto* wird diese Verbindung durch die Figur der Malinche repräsentiert:

We Chicanos have our share of malinches, which is what we call traitors to la raza who are of la raza, after the example of an Aztec woman of that name who became Cortez' concubine under the name of Doña Marina, and served him also as an interpreter and informer against her own people. The malinches are worse characters and more dangerous than the Tío Tacos, the Chicanismo euphemism for an Uncle Tom. The Tío Taco may stand in the way of progress only out of fear or misplaced self-importance. In the service of the gringo, malinches attack [their] own brothers, betray our dignity and manhood, cause jealousies and misunderstandings among us, and actually seek to retard the advance of the Chicanos, if it benefits themselves – while gringo watches. (Rendón 1971: 96f.)

In dieser Logik bleibt die Frau immer doppelt gefährdet und gefährlich: Indem sich die patriarchalische Ordnung vornehmlich im Übergriff auf die Frau als passives, zu öffnen-

---

215 Für eine ausführlichere Darstellung zu der Figur der Malinche siehe Leitner (1999), Bandau (2001).

des 'Objekt' realisiert,<sup>216</sup> wird ihre Sexualität zur Überschreitung des patriarchalischen Gesetzes, zum Akt kultureller Grenzverletzung. In der Figur der Malinche kreuzen sich verschiedene Tabuisierungen hinsichtlich Ethnizität und Sexualität: Indem der Verrat sexualisiert wird, erfolgt auch seine Tabuisierung. Im Umkehrschluss werden weibliche Sexualität und Homosexualität als potentielle Mittel des Verrats stigmatisiert und tabuisiert. Während Rendón der Malinche-Figur weibliche List unterstellt, ist die Malinche gerade im Anschluss an Octavio Paz auf ihr Geschlecht und ihre Sexualität reduziert. Der Konflikt zwischen Eigenem und Fremdem wird über weibliche Sexualität verhandelt.

Moragas Text nimmt die Sexualisierung<sup>217</sup> der Malinche auf und perpetuiert somit Paz' allzu einseitige Sexualisierung der Figur in "Los hijos de la Malinche". Alarcón zufolge ist Paz der erste Autor, der die metonymische Beziehung zwischen den Figuren Malintzin, La Chingada und dem Akt der Vergewaltigung herstellt. Das Zusammenlesen dieser Dreierkonstellation geht mit einer Sexualisierung ganz im Sinne der Herausbildung des Foucaultschen Sexualitätsdispositivs einher: nämlich dem "recovery of the (maternal) female body as a secular, sexual, and signifying entity" (Alarcón 1989: 68). Über die Sexualität belädt sich das Weibliche mit Schuld; diese Verknüpfung manifestiert sich exemplarisch in der Inszenierung des Verrats. In dem Szenario, das Paz tiefenpsychologisch zu fassen versucht, wird die symbolische Vergewaltigung der Mutter Malinche, die so zur Chingada, zur Vergewaltigten wird, zur traumatischen Erfahrung für die Nachkommen, in deren Selbstbild sie ständig präsent ist. Der tiefenpsychologisch begründete Zusammenhang zwischen dem historischen Ereignis der *Conquista* und der Psyche des Mexikaners schreibt diesen Nexus als quasinatürlich fest. An seiner Schnittstelle steht die metaphorische Figur der Malinche/*Chingada* – passiv, offen für den Eroberer/Unterdrücker, vergewaltigt – und zieht, so charakterisiert, in das kulturelle Gedächtnis ein. Der identitätsautorisierende Diskurs der Psychoanalyse partizipiert auf diese Weise an der Konstitution des staatsbürgerlichen Subjekts<sup>218</sup> sowohl in den Texten von Paz als auch bei Moraga und Anzaldúa.

216 Zu dem Aktiv-Passiv-Dualismus, der für den mexikanischen Kontext in Paz' Version der *chingada/chingón*-Dichotomie festgeschrieben wurde, siehe Bandau (2001).

217 Claudia Leitner (1996) geht auf die Prozesse der Sexualisierung der Malinche im 19. Jahrhundert ein und weist mit Foucault eine Reduktion der Figur auf das Private nach, indem sie auf Sexualität begrenzt wird. Diese Sexualität ist negativ und als Verrat konnotiert. Emma Pérez (1993: 62) verdeutlicht, dass Paz aus la india nicht nur die passive Hure macht, die die eigene "Rasse" durch ihre Sexualität verrät, sondern dass in seinem Szenario "rassische" Minderwertigkeit zum Ausdruck kommt und verinnerlicht wird. Insofern wäre hier der Diskurs der "Rassenmischung" (miscegenation), der nach Ania Loomba (1998: 159) die Ängste vor weiblicher Sexualität einerseits und um "Rassenreinheit" andererseits zusammenbringt, nicht ausgesetzt oder überwunden (*Mestizaje*), er durchdringt vielmehr mit fortschreitendem kolonialem Kontakt auch die nicht europäische und euro-amerikanische Kultur. Die Vergewaltigung wird zur häufig benutzten Metapher für koloniale Beziehungen, um Prozesse von Machtausübung und Dominanz zu beschreiben.

218 Zu den Umdeutungen, die Paz in Bezug auf die Malinche vornimmt, sowie zu früheren psychoanalytischen Lektüren der Figur siehe Leitner (2001: 130-135).

Eine Variante des Verratsvorwurfs gegenüber den Chicanas rekonstruiert Moraga wie folgt: Feminismus wird gleichgesetzt mit Frauenidentifiziertheit ("putting women first", *LWY*: 102), die wiederum gleichgesetzt wird mit lesbischer Lebensweise und diese schließlich steht für Malinchismo. Die sexuelle Selbstbestimmung, durch die Frauen aus den traditionell bestimmten Rollen ausbrechen, wird zudem als Parallele zu der Korruption durch fremde Einflüsse gesehen.

The woman who defies her role as subservient to her husband, father, brother, or son by taking control of her own sexual destiny is purported to be a "traitor to her race" by contributing to the "genocide" of her people – whether or not she has children. In short, even if a defiant woman is *not* a lesbian, she is purported to be one, like the lesbian in the Chicano imagination, she is una *Malinchista*. Like the Malinche of Mexican history, she is corrupted by foreign influences which threaten to destroy her people. (*LWY*: 113)

Mit dem Konzept des Malinchismo verbindet sich in der mexikanischen Geschichte der Verkauf der Kultur zugunsten fremder Einflüsse.<sup>219</sup> Abgeleitet von der bereits als Sündenbock abgestempelten Malinche werden als Malinchismo, unabhängig vom Geschlecht, Denk- und Verhaltensweisen bezeichnet, die die Nation fremden Einflüssen ausliefern und so die Integrität der nationalen Gemeinschaft gefährden. Die Chicanas, die innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft eine ethnische und kulturelle Minderheit repräsentieren, sind dem Vorwurf des Malinchismo in besonderer Weise ausgesetzt. In der Logik, in der sich die patriarchale Ökonomie eben vornehmlich im Übergriff auf die Frau als passives, zu öffnendes 'Objekt' vollzieht, ist die 'andere' Kultur in Gestalt der angloamerikanischen Kultur allgegenwärtig und übermächtig. Der Vorwurf der Anglisierung (*anglicizing*) der Chicanokultur, der an Chicanas gerichtet ist, ist parallel zum Hispanisierungsvorwurf an Malinche ständig präsent. Insofern gestaltet sich die potentielle sexuelle Beziehung zu einem weißen Mann – Inbegriff eines feindlichen Rivalen – als klassische Verratsszene. Parallel dazu wird die gleichgeschlechtliche Beziehung zwischen Frauen als Ausdruck für die Übernahme der "westlichen" Kultur des "weißen Mannes" verstanden und als Verrat gewertet.

Lesbianism can be construed by the race then as the Chicana being used by the white man, even if the man never lays a hand on her. *The choice is never seen as her own*. Homosexuality is *his* disease with which he sinisterly infects Third World people, men and women alike. [...] Further, the Chicana lesbian who has relationships with white women may feel especially susceptible to such accusations, since the white lesbian is seen as the white man's agent. The fact that the white woman may be challenging the authority of the white father, and thereby could be looked upon as a potential ally, has no bearing on a case closed before it was ever opened. (*LWY*: 114)

Kulturelle Grenzen werden über die Position des Weiblichen verhandelt, das dabei immer auch eine Sexualisierung erfährt. Indem Verrat an der Kultur solchermaßen als spezifisch weiblich definiert wird, zumal in der Ausprägung des ultimativen Betrugs durch

---

219 Siehe dazu Carlos Monsiváis Aufsatz "La Malinche y el Primer Mundo" von 1994, in dem er auf die Verschränkung des Prozesses der *desespañolización* mit dem Einsatz der Figur der Malinche im 19. Jahrhundert verweist.

das Ausleben der Sexualität (vgl. *LWY*: 112ff., 90ff., 98f.), ist die Position der Chicanas in Hinblick auf "Rasse" und Geschlecht doppelt markiert und determiniert. Der geschlechtlich konnotierte Verrat erlangt durch die Sexualisierung pathologischen Stellenwert.

Für eine lesbische Sexualität jenseits dualistischer Geschlechterrollen und außerhalb eines Systems der Heteronormativität stellt sich die Frage, wie sie innerhalb einer soziosymbolischen Ordnung der Geschlechter, die auf einer klaren Differenzierung von passiven und aktiven Geschlechterrollen basiert, überhaupt artikuliert werden kann. *Loving in the War Years* nimmt die von Paz in "Los hijos de la Malinche" geschilderte Sexualisierung der Figur auf und inkorporiert dem eigenen Text jene einschlägige und häufig zitierte Passage aus Paz' Essay, in der dieser ausgehend vom Verb "chingar" zugleich eine Geschlechterordnung und die Essenz der *mexicanidad* kreiert.<sup>220</sup>

Moraga macht deutlich, dass aus dem von Paz präsentierten Vergewaltigungsszenario und dem daraus resultierenden Begriff der *Malinche* als "available to sexual use" und "traitor through sexuality" Cherries sexuelles Selbstverständnis hervorgeht. Diese stigmatisierenden Zuschreibungen fassen die Rollen der Chicanas so eng, dass diese keine Chance haben, den Stigmatisierungen zu entgehen, sobald sie für eine selbstbestimmte Sexualität optieren.

Moraga plädiert für die Anerkennung und Analyse der patriarchalischen Muster und ihrer Konnotationen, die in der Figur der *Malinche* Gestalt annehmen. Nur so werde Veränderung möglich, denn diese Muster prägen entscheidend die Vorstellungen von Sexualität unter den Chicanas:<sup>221</sup> "Even if a Chicana knew no Mexican history, the concept of betraying one's race through sex and sexual politics is as common as corn." (*LWY*: 103)<sup>222</sup> In Paz Termini der *chingada* und des *chingón*, die mittlerweile in den allgemeinen kulturellen Bildbestand eingegangen sind, begründet Cherrie ihre sexuelle Bil-

---

220 "The idea of breaking, of ripping open. When alluding to a sexual act, violation or deception gives it a particular shading. The man who commits it never does so with the consent of the *chingada* [...]. Chingar then is to do violence to another, i.e., rape. The verb is masculine, active, cruel: it stings, wounds, gashes, stains. And it provokes a bitter, resentful satisfaction. The person who suffers this action is passive, inert, and open, in contrast to the active, aggressive, and closed person who inflicts it. The *chingón* is the macho, the male; he rips open the *chingada*, the female, who is pure passivity, defenseless against the exterior world." (*LWY*: 118f.) Moraga zitiert diese Passage aus der englischen Übersetzung (Paz 1961: 77) von *El Laberinto de la Soledad*.

221 Diese Aussage lässt sich als Reaktion auf den *Cultural Feminism* und seine "Frauenkultur" verstehen, die versucht, eine autarke, von patriarchalen Mustern befreite und unabhängige weibliche Kultur zu schaffen.

222 Norma Alarcón (1989: 81) äußert zu Moraga: "In a sense, for Moraga, lesbianism in our culture is the ultimate trope for the pursuit of newer gender identities, for anything that smacks of difference in the face of traditional gender values. Rather than try to revise the myths of Malintzin, Moraga accepts them and labels them male myths whose purpose is to exercise social control over women."

dung und entwirft ihren Weg zur Chicana/o-Kultur als wesentlich durch den Prozess der Ausbildung einer eigenen Sexualität bestimmt:

All this changed, however, when I thought I saw in a lover, a woman, the *chingón* that I had so feared to recognize in myself: "the active, aggressive and closed person," as Paz writes, "who inflicts [the wound]." I had met my match. I was forced to confront how, in all my sexual relationships I had resisted, at all costs, feeling la *chingada* which, in effect, meant that I had resisted fully feeling sex at all. *Nobody wants to be made to feel the turtle with its underside all exposed, just pink and folded flesh.* [...] I became the *chingón*. (LWY: 124 f.)

Aus der Retrospektive interpretiert Cherríe die Flucht in die Leugnung der Körperlichkeit als einzige Möglichkeit, aus der klassischen Dichotomie der Geschlechterrollen ausubrechen, denn weder *chingón* noch *chingada* erscheinen ihr als adäquate Alternativen. Aus Angst vor dem Verlust gesellschaftlicher Repräsentanz verwirft sie die Position der *chingada*:

The coping mechanism is more difficult to describe, but I see now that in order not to embody the *chingada*, nor the femalized, and therefore *perverse*, version of the *chingón*, I became pure spirit – bodiless. For what, indeed, must my body look like if I were both the *chingada* and the *chingón*? (LWY: 120; Hervorhebung in Halbfett AB)

Als "pervers" wird die weibliche Version des *chingón* angesehen, weil in der Logik der Heterosexualität – das hatte Foucault bereits für die Figur des Homosexuellen am Ende des 19. Jahrhunderts konstatiert – nach de Lauretis (1994) die phallische Lesbe als Klischee perverser Sexualität fungiert. Diese Logik sehe, so de Lauretis weiter, im Lesbianismus den peinlichen Versuch, die unüberwindliche heterosexuelle Ordnung zu imitieren. Sich von einer solchen Logik zu befreien und eine doppelte Position – "both the *chingada* and the *chingón*" – zu besetzen, ist eines der zentralen Anliegen des autobiographischen Ich. Diese Aneignung der *dyke*-Figur<sup>223</sup> durch Lesben wurde als Versuch gewertet, das subversive Potential dieser Figur durch die Bewegung der Aneignung nutzbar zu machen.<sup>224</sup> Lesbische sexuelle Praxis, im Text als "reine Lust und Intimität" definiert, widerlegt das Konzept von Sex als Vergewaltigung und von Sex als Pflichterfüllung mit dem Ziel der Reproduktion.<sup>225</sup> Für Lesben als institutionalisierte Außenseiterinnen (LWY: 125) bestehe, so die autodiegetische Erzählerin in *Loving in the War Years*, die Möglichkeit, durch sexuelle Praxis jenseits von Vergewaltigungs- und Pflichtszenarien aus den Begrenzungen der Institution Heterosexualität ausubrechen. Gleichzeitig überschreitet die Charakterisierung der homosexuellen Praxis als "*choosing sex freely*" (LWY: 125) die in Paz' Vergewaltigungsszenario angelegte weibliche Passivität durch

223 Die zunächst als Schimpfwort gebrauchte Bezeichnung wird durch Umwertung zu einer positiven Selbstbezeichnung lesbischer Identität. Vgl. Jagose (2001: 133).

224 Auf das Stichwort der Performativität als zentraler Begriff in Butlers Subjektverständnis soll an dieser Stelle zumindest verwiesen werden. Siehe auch Fn 52 und 208.

225 "How this refutes, spits in the face of, the notion of sex as rape, sex as duty", so Moraga (LWY: 125).

eine aktive Malinchista-Position.<sup>226</sup> Dennoch bleibt auch dieses von Paz präsentierte Szenario und die damit verbundene *chingada/chingón*-Dichotomie als Horizont innerhalb der lesbischen Sexualität präsent.<sup>227</sup> Die beharrliche Durchsetzung der eigenen Sexualität als Ergebnis der Positionierung in verschiedenen Gemeinschaften und Traditionen, d.h. Sex in diesem Sinne frei zu wählen, beschreibt das autobiographische Ich als konsequente Marginalisierung in jedwedem Kontext.<sup>228</sup>

During those years as an active feminist lesbian, I became increasingly aware of the fact that *my* sexuality had not only made me an outcast from my culture, but if I seriously listened to it, with all its specific cultural nuances, it would further make me an outcast from the women's movement – a movement which I had run to for dear life to avoid the gutter I had feared was waiting for me. (*LWY*: 125)

Als Ausweg bietet sich dem retrospektiv berichtenden Ich ein drittes Element; und so hält sie ein Plädoyer für eine Bewegung des Drittweltfeminismus: "With no visible Third World Feminist movement in sight, it seemed to me to be a Chicana lesbian put me far beyond the hope of salvation." (Ebd.)

Das subversive Potential der Malinchista, als drittes Element und kollektive *Women of Color*-Identität, besteht in der Überschreitung. Im Sinne des Foucaultschen Sexualitätsdispositivs und in Kontinuität zu Paz ist Sexualität der allumfassende Fokus in Moragas Argumentation. (Lesbischer) Sex als Gradmesser und als Ausgangspunkt der Identitätskonstitution wird zugleich zur avantgardistischen Praxis:

The visibility of Third World feminist lesbians choosing our sexual partner against the prescribed cultural norms and our examining the political implications of such a choice can provide, I believe, the kind of political space necessary for other women of color to begin to ask themselves some profound and overdue questions about their own psycho-sexual identity. The Third World lesbian brings colored female sexuality with all its raggedy edges and oozing wounds – for better or for worse – into the light of the day. (*LWY*: 138)

Die Position der *Lesbian of Color* wird sowohl in Bezug auf die Chicano- als auch in Bezug auf die feministische Gemeinschaft als marginal bestimmt ("Tired of these acts of

---

226 Diese Position der sexuell aktiven Frau findet sich bereits bei Luce Irigaray in *Le sexe qui n'en est pas un* (vgl. Bow 1991: 2). Weibliche (Homo-)Sexualität als ultimative Rebellion gegen die Chicanokultur nimmt auch Anzaldúa zum Ausgangspunkt der eigenen Positionierung im drei Jahre nach *Loving in the War Years* erschienenen *Borderlands/La Frontera*.

227 "I cannot stomach the twists sexual repression takes in the Latina. It makes us too-hot-to-handle. Like walking fire hazards, burning bodies in our paths with the singe of our tongues, or the cut of our eyes. Sex turned manipulation, control – which ravages the psyche, rather than satisfy the yearning body and heart." (*LWY*: 137)

228 Zu Moragas Sicht auf das Verhältnis von Sexualität und Feminismus siehe Amber Hollibaugh und Cherríe Moraga (1983: 394-405): "What We're Rolling Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism". Moraga kritisiert in diesem Text, dass aus der feministischen Diskussion spezifische machtgeladene Rollenkonstellationen weiblicher/lesbischer Sexualität ausgeblendet werden. Sie plädiert dafür, auch innerhalb des feministischen Diskurses die Vorstellungen von Sexrollen, die von kulturellen Rollenfestschreibungen bestimmt sind, zu hinterfragen.

translation"). Eine Gemeinschaft, die es vermag, marginalisierte Identitäten zu integrieren – "bringing the strains together" und "feeding people in all their hungers" (LWY: 132) – steht am vorläufigen Endpunkt der beschriebenen Entwicklung. Freilich ist sie Wirklichkeit und Utopie zugleich. Sie konstituiert sich unter anderem in einer radikalen sexuellen und textuellen Praxis, einer Praxis des Sprechens und des Sexes.

### 4.3.3 "La mujer que viene de la boca"

Moragas *Loving in the War Years* lebt von der Präsenz eines Körpers, dessen Körperteile sexuelles Begehren durchbuchstabieren und metaphorische Bedeutung erhalten. Yarbrow-Bejarano beschreibt *Loving* emphatisch als sexuelles und textuelles Projekt, das die Oppositionen Körper und Geist, Schreiben und Begehren auflöst.

In *Loving in the War Years* werden unter Rückgriff auf traditionelles Vokabular Szenen des sexualisierten Körpers aufgerufen. Brüste, Hüften, Vagina, Lippen, Nippel, (gespreizte) Schenkel, Orgasmus signalisieren eine genital zentrierte Sexualität. "Cock", "cunt", "riding", "licking", "fuck", "potent" dienen als Verstärker einer keineswegs romantisiert oder idealisiert dargestellten Sexualität. Die Körpererfahrungen werden zu meist mit einem Gegenüber, einer konkreten Partnerin geteilt. Klassische Szenarien wie die "Romance", "stories about shipwrecks and sailor/saviors of young French women", Bergman und Bogart werden aufgerufen und unterlaufen bzw. *verqueert*, da die Agierenden zwei Frauen bzw. Mädchen sind, deren Begehren sich aufeinander richtet. Innerhalb dieser Szenarien nimmt Cecilia die Rolle des *chingón* ein – ob in der imaginierten Beziehung zur Mutter oder in den Spielszenen der Kindheit mit Teresa und Sandra García. Wenn aber, nach Butler, das Geschlecht als regulierendes Ideal den/die Körper konstituiert und der Körper die Oberfläche ist, auf der sich Geschlecht einschreibt, dann ist es nicht der *chingón* aus Paz' Szenario, dessen Rolle Cecilia schlüpft, sondern seine performative Reformulierung.

*Loving in the War Years* inszeniert aber auch Körper ohne Präsenz. Die Charakteristik, die der Körper des Vaters erhält – "soft", "different", "quiet", "tame", "uneventful", "no feeling in a certain place in his body" –, kann als Beispiel dafür dienen, dass dem Vater – "a grown man look[ing] so out of his body" (10) – sowie dem "weißen Teil der Familie" keine oder nur defiziente körperliche Präsenz zugewiesen wird.

Über die subversive Performanz der Geschlechterrollen, auf die bereits im Abschnitt zur sexuellen Bildung eingegangen wurde, werden die Genitalzonen in neue Zusammenhänge integriert. Der lesbische Körper wird Text für Text aus Fragmenten hergestellt – Augen, Mund, Zunge, Lippen, Hals/Rachen, Vagina. Besonderes Gewicht erhalten Mund, Zunge, Lippen, um das bisher Unausgesprochene auszusprechen. Zugleich treffen sich in dem Bild des Mundes zwei tabuisierte Aktivitäten – weibliches Sprechen und lesbische Sexualität.

In recent months, I have had a recurring dream that my mouth is too big to close; that is, the *outside* of my mouth, my lips, cannot contain the inside [...]. I am coming out of my mouth, so to speak. The mouth is red like blood; [...] "The Mouth is like a cunt." [...]

My mouth cannot be controlled. It will flap in the wind like legs in sex, not driven by the mind. It's as if la boca were centered on el centro del corazón, not in the head at all. The same place where the cunt beats.

And there is a woman coming out of her mouth.  
Hay una mujer que viene de la boca. (LWY: 142)

Das Bild vom außer Kontrolle geratenen Mund und von der polyvalenten Zunge – "la lengua que necesito/ para hablar/ es la misma que uso/ para acariciar," (LWY: 149)<sup>229</sup> – das *Loving in the War Years* beschließt, stellt einen engen Zusammenhang zwischen weiblicher Sexualität und weiblichem Sprechen her. Es enthält die immanente Poetik des Textes, der über die Geschichte der sexuellen Bildung des Textsubjekts individuelle und kollektive Identität konstituiert und Körper schreibt. So wird eine der wichtigsten Textbewegungen inszeniert, die auch die Figur der *Lesbian of Color* grundlegend bestimmt.

Konstituiert Anzaldúa in *Borderlands/La Frontera* Sexualität und somit Identität über das mystische Sprechen, ein verschobenes Begehren und verschobene Körperlichkeit neu, so sind es in *Loving in the War Years* phantasmatische Beziehungen zu den Mutterfiguren sowie der performative Rückgriff auf kulturell kodierte Geschlechterrollen, die eine alternative Logik des Begehrens sowie des sexualisierten Körpers herstellen. Der von beiden Autorinnen gewählte Ausgangspunkt ihrer Körper- und Sexualitätserzählung – Homosexualität als Verrat an der Chicano/a-Kultur – wird im Sinne einer freien Wahl von Sexualität konterkariert ("I made the choice to be queer", B/F: 19; "I was [...] choosing sex freely", LWY: 125). Die Kategorie „Rasse“, darauf werden Kapitel 6.2-6.4 erneut eingehen, bestimmt die Entwürfe von Sexualität und Körper entscheidend. In beiden Texten konstituieren Schreiben und Sprechen das ethnisch markierte lesbische Begehren und es entstehen polymorphe Körperbilder und polyvalentes Begehren.

---

229 "She tells me my name, my taste in Spanish. She fucks me in Spanish." (LWY: 142).

## 5 GESCHICHTE, GESCHICHTSKRITIK UND (KULTUR-) ANTHROPOLOGIE ALS AUTORISIERENDE DISKURSE

History texts are privileged in their relation to truth, for example; autobiographical writings are privileged in terms of their supposed authenticity in relation to an authorial voice; and literary texts have a complex relation to both truth and value, on the one hand being seen as providing a "truth" about the human condition, and yet doing so within a fictional and therefore "untrue" form. (Mills 1997: 23)

Die Geschichtswissenschaft, die im 19. Jahrhundert Objektivität und Faktizität auf ihre Fahnen schrieb, brachte einen Geschichtsbegriff hervor, in dem das Ereignis mit seiner Reflexion konvergiert. Diesem "Totalbegriff"<sup>230</sup> entspricht, dass der historiographische Diskurs etwa gegenüber dem literarischen in der Wahrheitsproduktion als dominant, der Wirklichkeit näher, eingestuft wurde. Wahrheit – als wahre Aussage über Wirklichkeit – fungiert hier als eine Größe, die zum Maßstab von Authentizität und somit auch von Autorität eines Textes wird. Autorität wiederum erlangt ein Text, wenn er erfolgreich suggeriert, über seinen Gegenstand die Wahrheit zu sagen. Hayden White (1978), Lionel Gossman (1990) und andere Autoren haben nachgewiesen, dass Geschichtsschreibung strukturell nicht anders als narrative Prosa einzustufen ist. Die These, dass Geschichte aus Geschichten besteht, hat die Gemeinsamkeiten von Literatur und Geschichte wieder in den Vordergrund gerückt. Führt das Paradigma "*narrativer Konstruktion von Geschichte*" einerseits, wie Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius (1997: 20) dargelegt haben, zur Notwendigkeit eines "anderen, aktiven und bewussteren Geschichte(n)-Erzählens", so kann dieser Nachweis der narrativen Dimension von Geschichte andererseits nicht über den Unterschied zwischen Historiographie und Literatur als Teilbereiche verschiedener institutionalisierter Diskurse hinwegtäuschen. Innerhalb der unterschiedlichen institutionellen Rahmen werden unterschiedliche Erzählungen produziert. Gerard Genette hat in seiner Untersuchung "Récit fictionnel, récit factuel" analysiert, aus welchen Gründen sich faktuale und fiktionale Erzählungen bezüglich der in ihnen "berichteten" Geschichte unterschiedlich verhalten, gilt doch je nach Status die berichtete Geschichte in einem Fall als "wahr" und im anderen als "fiktiv" (Genette 1991: 67).

Die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hatte ihren Gegenstandsbereich hin zu kulturellen Phänomenen verlagert (Böhme/Matussek 2000: 107)<sup>231</sup> und im Falle

230 Reinhart Koselleck (1984: 264) führt dazu aus: "Die 'Geschichte schlechthin' war ein Kollektivsingular, der die Summe aller Einzelgeschichten bündelte. Damit gewann 'Geschichte' einen erhöhten Abstraktionsgrad und verwies auf eine größere Komplexität, die dazu nötigte, die Wirklichkeit seitdem insgesamt als geschichtlich auszulegen."

231 So wurden bspw. kulturgeschichtliche Epochenbilder erstellt sowie die Organisation von Geschichte nach Kulturtypen untersucht.

der US-amerikanischen Geschichtswissenschaft dabei eine eindeutig hierarchische Ordnung der Nationen auf der Grundlage von histo-teleologisch betrachteten Kulturtypen mit den demokratischen USA an der Spitze aufgestellt.<sup>232</sup> Als Reaktion darauf wurde in Mexiko eine kontrastierende Ordnung entworfen, die mit Hilfe der Anthropologie als nationaler Disziplin die aztekischen Hochkulturen zur privilegierten Kultur stilisierte. Im Kontext dieser antithetischen Konstellation verwundert es nicht, dass in der Folge aus mexikanisch-amerikanischer Perspektive gerade die Beziehung zu den indigenen – olmekischen, toltekischen und so genannten aztekischen – Kulturen für die Rekonstruktion von Geschichte zum zentralen Referenzpunkt avancierte, sodass Geschichte und Anthropologie als Autorisierungsmodelle aufeinander trafen und sich überlagerten. Die Anfänge der mexikanischen Anthropologie stehen in enger Verbindung zur US-amerikanischen Kulturanthropologie – ihr Begründer Manuel Gamio war Schüler von Franz Boas, der die moderne US-amerikanische Kulturanthropologie in den 1920er Jahren als Kritik am biologisch determinierten Projekt der Festschreibung des Anderen etabliert und auf das Erklären und Verstehen fremdkultureller Zusammenhänge fokussiert.

Dieses Kapitel untersucht die Verschränkung von Geschichtsdiskursen mit (kultur-)anthropologischen Diskursen. Im Kontext der Wissensproduktion über das "Andere", das heißt hier über nichtwestliche Kulturen, inszenieren sich die als Wissenschaft institutionalisierten anthropologischen Diskurse als Wahrheitsdiskurse. Dabei nimmt die Disziplin Anthropologie<sup>233</sup> eine doppelte Funktion ein, aus der notwendigerweise verschie-

232 Die US-amerikanische Historiographie – Mitte des 19. Jahrhunderts wesentlich durch George Bancroft, William Prescott, John L. Motley und Francis Parkman vertreten – wurde als Mittel nationaler Selbstdefinition eingesetzt. Sie verstand geschichtliche Entwicklung als vernunftorientierten Fortschritt hin zum demokratischen System, das die USA verkörperte. Bancrofts *History of the United States* (1834ff.) projiziert diese Fortschrittsideologie dann auch auf eine amerikanische Wildnis vor der Herausbildung der angloamerikanischen Zivilisation und setzt damit stereotype Selbst- und Fremdbilder von kultureller Über- bzw. Unterlegenheit ein, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein präsent geblieben sind. Auch die Beschäftigung mit der Geschichte anderer Nationen – wie z.B. Prescotts *The Conquest of Mexico* (1843) – war implizit an der Überlegenheit des Modells der angloamerikanischen, protestantisch-demokratischen USA orientiert.

233 Mit dem Begriff der Anthropologie wird hier einerseits auf eine institutionalisierte Fachgeschichte Bezug genommen, andererseits stellt, gerade in der Bezeichnung der konkreten anthropologischen Intertexte, die in den USA dominante Forschung der Kulturanthropologie eine Bezugsgröße dar. Sie ist in den USA vor allem nach dem 2. Weltkrieg zur vorherrschenden Ausrichtung der ethnologischen Forschung geworden, deren Ausgangspunkt homogene Gruppen als Träger einer "shared culture" sind. (Zu den Veränderungen innerhalb der Fachgeschichte siehe Kaschuba 1999: 236). Die Kulturanthropologie setzt sich von einer biologischen und philosophischen Anthropologie insofern ab, als sie sich von einem biologischen Determinismus verabschiedet und zunächst einen kulturellen Relativismus einführt, der in der Folge einem eher komparatistischen Kulturverständnis weicht. Der US-amerikanische Terminus "anthropology" wird im Deutschen zumeist als Kulturanthropologie übersetzt. Der in dieser Arbeit verwendete weite Begriff der Anthropologie stellt also einerseits die Ebene des institutionalisierten Diskurses in Rechnung, wenn er sowohl klassische anthropologische als auch neuere kritische kulturanthropologische Ansätze in einem gemeinsamen Wissensfeld zusammenfasst. Andererseits wird mit dem Begriff der Kulturanthropologie eine neuere kritische Forschung abgegrenzt.

dene Arten und Weisen resultieren, auf dieses Wissensfeld Bezug zu nehmen: Einerseits können wir Anthropologie als eine Wissenschaft verstehen, die sich im Europa des 18. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den außereuropäischen Kulturen konstituierte, um einen Modus zu finden, diese in das eigene (europäische) Weltbild zu integrieren. Daraus resultierte unter anderem eine manifeste Tendenz zur anthropologischen Festbeschreibung des Anderen.<sup>234</sup> Andererseits nimmt die Anthropologie eine Sonderstellung im mexikanischen Projekt der Nationenbildung ein, wie das folgende Zitat – ein Auszug aus Jorge Klor de Alvas Einleitung zur US-amerikanischen Ausgabe der wichtigsten Schriften des mexikanischen Anthropologen und Ethnologen Miguel León-Portilla – herausstellt:

In a multicultural milieu like that of Mexico [...] anthropology is more than the scientific study of human cultures. [...] it has unifying duties equal to those usually associated in the United States with historical studies, and sociopolitical responsibilities more typical of the applied social sciences [...]. Thus [...] in the twentieth century Mexican anthropology has been primarily applied and, especially when focused on the precontact period, barely distinguishable from the nation-forging historical field that encompassed it [...]. (Klor de Alva 1992: xiv-xv)

Der Rückgriff auf anthropologische Diskurse steht im Zusammenhang mit dem Rückbezug auf vorspanische Mythologiefragmente in einer hispanoamerikanischen Tradition im Umkreis der Unabhängigkeitsbewegungen und stellt sich somit auch in dieser Hinsicht in eine Linie mit emanzipatorischen Diskursformationen. Im Umgang mit präkolumbischen Symbolen und (territorialen und kulturellen) Gründungsmythen treffen sich die beiden Wissensfelder Geschichte und Anthropologie. Die Arbeit an der symbolischen Form des Mythos, die die Texte leisten, wird im Folgenden als Inszenierung kulturellen Wissens verstanden, die über Prozesse der Ent- und Remythologisierung auf die Wirkmächtigkeit mythischer Strukturen zugreift. Zwischen den drei Referenzpunkten Geschichte/Historiographie, Anthropologie/kulturanthropologische Texte und Literatur bewegt sich der Umgang mit dem Mythos, die Verschränkung und gegenseitige Relativierung der Konzepte. In welcher Weise auf die genannten Diskurse als Wahrheitsdiskurse zurückgegriffen wird, wie sie zueinander in Beziehung gesetzt werden und einander unterlaufen, inwiefern also etwa der Wahrheitsanspruch der Historiographie über die Anth-

---

234 Die traditionelle Anthropologie trug Wissen über die außereuropäischen Kulturen zusammen und suchte sie in ihr eurozentristisches Weltbild zu integrieren. Fremde und vergangene Kulturen, deren Weltbilder und gesellschaftliche Organisation wurden zum Gegenstand der Untersuchungen stets vor dem Hintergrund der eigenen Gesellschaft und Kultur. Das Verständnis der eigenen Entwicklung als Dynamik, die sich in einem teleologischen Geschichtskonzept der Evolution manifestiert, wurde dabei zur Folie der Betrachtung der anderen Kulturen (vgl. Kaschuba 1999: 53). Aus dieser Betrachtungsweise entwickelt sich die Vorstellung von nichteuropäischen, so genannten "einfachen" Kulturen als ahistorische Systeme, als "Völker ohne Geschichte" (Welz 1994: 74). Dieser anthropologische Diskurs, der zweifellos nicht die gesamte anthropologische Forschung ausmacht, avancierte wiederholt zu einem dominanten Diskurs. Beispielsweise eigneten sich orientalistische, koloniale Diskurse anthropologische Argumentationsweisen an und institutionalisierten deren Umgang mit dem Anderen.

ropologie relativiert wird und welche unterschiedlichen Formen der Wissensinstitutionalisierung aktualisiert werden, stellt das folgende Kapitel dar. An *Borderlands/La Frontera* und *The Last Generation* soll zunächst gezeigt werden, wie Konzepte von Geschichte und Geschichtsschreibung die Texte konstituieren. Dabei geht es um die Präsenz historiographischer Intertexte, um die Funktion des spezifischen zugrunde liegenden Geschichtskonzepts sowie um die Formen der gegenseitigen Autorisation und Subversion von Literatur und Geschichte.

## 5.1 Kulturelles Gedächtnis zwischen Raum- und Geschichtskonstruktionen in *Borderlands/La Frontera*

Gloria Anzaldúas Text *Borderlands/La Frontera* ist ein Rekonstruktionsversuch sowohl der US-amerikanischen Nationalgeschichte als auch des in der Chicano-Bewegung institutionalisierten kulturellen Gedächtnisses. Renate Lachmann hat den Vorgang der Rekonstruktion von Geschichtsschreibung als institutionalisiertes kulturelles Gedächtnis wie folgt beschrieben:

In der Geschichtsschreibung wird das kulturelle Gedächtnis gewissermaßen institutionalisiert, und als institutionalisiertes fungiert es im Verarbeitungsprozeß nationaler Geschichte im Kontext von Gedächtnisritualen [...] und Gedächtnisorten [...], die eine Kultur sich einräumt. [...] Krisen, [...] Antagonismen innerhalb einer Kultur lassen sich an der Problematisierung gerade des institutionalisierten Gedächtnisses [...] ablesen. [...] Wenn die Diskrepanz zwischen institutionalisiertem Gedächtnis und ausgegrenzter Geschichte (faktischer und mythischer), die das inoffizielle Gedächtnis bewahrt, unerträglich wird und die Kultur in eine Aporie treibt, werden Modi der Rekonstruktion durchgesetzt, die Fälschungen aufdecken, Lücken schließen, globale Reinterpretationen der Nationalgeschichte versuchen [...]. (Haverkamp/Lachmann 1993: xxvf.)

In diesem Sinne ist Anzaldúas *Borderlands* als Intervention zu verstehen, die die Diskrepanz zwischen offizieller US-amerikanischer Geschichtsschreibung und der Geschichte aus der Perspektive der Chicanas/os aufzudecken sucht. Die Rekonstruktion erfolgt hier nicht aus dem Innern des Geschichtsdiskurses, sondern über einen literarischen Text, der historiographische Strategien aufruft. Anzaldúas Revision des institutionalisierten Gedächtnisses hinterfragt dabei auch das Verhältnis zwischen institutionalisierten historiographischen Formen einerseits und jenen Formen, die Lachmann unter der Bezeichnung "inoffizielles Gedächtnis" zusammenfasst.

Im letzten Kapitel des Prosateils von *Borderlands/La Frontera*, das in der Inszenierung des Textes inhaltlich und formal eine exponierte Stellung einnimmt, wird Geschichte als identitätsstiftender Diskurs thematisiert. Die Entwicklung, die der Entwurf der *New Mestiza* – die zentrale Identitätsmetapher des Textes – durchläuft, führt über die Revision von Geschichte:

Her first step is to take inventory. *Despojando, desgranando, quitando paja*. Just what did she inherit from her ancestors? This weight on her back – which is the baggage from the Indian mother, which the baggage from the Spanish father, which the baggage from the Anglo?

*Pero es difícil differentiating between lo heredado, lo adquirido, lo impuesto. She puts history through a sieve, winnows out the lies, looks at the forces that we as a race, as women, have been a part of. Luego bota lo que no vale, los desmientos, los desencuentos [sic], el embrutecimiento. Aguarda el juicio, hondo y enraizado [sic], de la gente antigua. This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. (B/F: 82)*

Das stark vereinfachende Bild des “put[ting] history through a sieve, winnow[ing] out the lies” suggeriert die Möglichkeit, das ambivalente kulturelle Erbe danach unterscheiden zu können, was Lüge und was Wahrheit, was wert oder nicht wert ist, aufbewahrt und übernommen zu werden. Dieser Annahme, die mit den in ihrer absoluten Setzung suspekt erscheinenden universellen Parametern Lüge und Wahrheit operiert, setzt die Mestiza ihr subjektives durch den Rekurs auf die alten indigenen Kulturen begründetes Urteil entgegen. Danach werden die zunächst absolut gesetzten Kategorien Lüge und Wahrheit konkret zugeordnet, denn das Projekt der Revision von Geschichte – “a new story to explain the world” – verlangt, dass die Verfasser der alten Geschichten und Mythen ihre Ausblendungen und die Gründe für diese offen legen.

We need you [the whites] to make public restitution: to say that, to compensate for your own sense of defectiveness, [...] you erase our history [...] because it makes you feel guilty – you’d rather forget your brutish acts. [...] [to] whitewash and distort history. (B/F: 85f)

Die Mestiza als Schöpferin ihrer eigenen Geschichte vollzieht somit “a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions” (82), die in ihr kulturelles Erbe eingehen: “She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. [...] Deconstruct, construct” (ebd.). Vor Augen geführt wird auf diese Weise der notwendig interessengeleitete Prozess des Entstehens, des Konstruierens von Geschichte. Diese stellt sich insofern als ein Geflecht von Beziehungen dar, in das die Kategorien “wahr” und “falsch” eingebunden sind.

Sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene wird die Geschichte (der Ausschlüsse und des Widerstands) als identitätskonstituierend verstanden. Die wichtigste Voraussetzung für das eigene und gegenseitige Verständnis sieht die Autorin darin, die eigene Geschichte und die der anderen zu kennen und zu verstehen. Der logische Schluss, mit dem sich der Kreis der Argumentation schließt, lautet bei Anzaldúa, dass Geschichte immer auch ein Problem der Vermittlung darstellt.

Before the Chicano and the undocumented worker and the Mexican from the other side can come together, before the Chicano can have unity with Native Americans and other groups, we need to know the history of their struggle and they need to know ours. [...] our history of resistance. [...] we must teach our history. (B/F: 86f.)

Im Unterkapitel “*El día de la Chicana*” führt das erzählende Ich sodann im Ergebnis der beschriebenen Überlegungen und Anstrengungen seine Vision aus, die darin besteht “the Chicana anew in light of her history” zu sehen. Dabei wird das Vorhaben des Textes noch einmal ganz im Sinne des zu Beginn angeführten Zitats von Lachmann explizit formuliert: “I seek an exoneration, a seeing through the fictions of white supremacy, a seeing of ourselves in our true guises and not as the false racial personality that has been given to us and that we have given to ourselves.” (B/F: 87).

Am Ende des Bandes nehmen das Gedicht “*No se raje, chicanita*” und seine sich unmittelbar anschließende Übersetzung “*Don’t Give In, Chicanita*” (B/F: 200ff.) die Thematik auf. Mit der Widmung an die Nichte der Autorin richten sich die Texte implizit auch an die zukünftige Generation und geben ihr eine neu konstruierte Geschichte als Erbe und Vermächtnis mit auf den Weg.

### 5.1.1 Mythos und Geschichte: *Aztlán* und *Border(lands)* als identitätsstiftende Räume

This land was Mexican once, was Indian always and is. And will be again.	This is my home this thin edge of barbwire. [...] <i>soy mexicana de este lado.</i> (B/F: 3)
---	--

Mythos und Geschichte stehen in verschiedener Hinsicht in engem Zusammenhang. In *Mythologies* bezeichnet Roland Barthes (1993: 684) den Mythos als eine der Darstellungsformen von Geschichte: “[L]e mythe se prête à l’histoire en deux points: par sa forme, qui n’est que relativement motivée; par son concept, qui est par nature historique” (703f.). Der Mythos stellt eine Quasinatürlichkeit her, die ihn – als ein an Sprache und Kommunikation gebundenes System – zu einem “*image naturelle de ce réel*”<sup>235</sup> macht. Insofern autorisiert der Mythos eine bestimmte Version der Wirklichkeit und erhebt sie zur Geschichte, während er eine andere – der ersten womöglich widersprechende – vernachlässigt und geradezu auslöscht. Geschichte, das haben insbesondere die postkolonialen, national orientierten Kämpfe gelehrt, ist Kampf um Raum, Orte und Territorium. Die namentliche Bezeichnung und konzeptuelle Vereinnahmung von Räumen hat in diesem Zusammenhang als Herrschaftsgeste einen entscheidenden Stellenwert. Dieser Mechanismus erhält für die Geschichte der Chicanos/as im Zusammenhang mit dem mythischen Heimatland *Aztlán* – einem territorialen Gründungsmythos – besondere Bedeutung. Im kulturellen Gedächtnis der Chicanos nach 1848 ist *Aztlán*<sup>236</sup> ein zentrales Bild.

235 “[C]e que le mythe restitue, c’est une *image naturelle de ce réel*.” Darüber hinaus heißt es bei Barthes (1993: 707): “Une prestidigitacion s’est opérée, qui a retourné le réel, l’a vidé d’histoire et l’a rempli de nature, qui a retiré aux choses leur sens humain de façon à leur faire signifier une insignifiance humaine.”

236 *Aztlán*, einer der Gründungsmythen des “*ser chicano*”, benennt das Land der Azteken, auf das die Chicanos durch ihr Selbstverständnis als direkte Nachkommen der Azteken Anspruch erheben. Siehe auch Klor de Alva (1986: 24). Der Chicano-Poet Alurista assoziiert mit der Metapher *Aztlán* sowohl das Land selbst als auch einheitsstiftende Metapher: “There was a real need for all of us to find a way, a metaphor, let me put it that way – and at this level I think I’m equating metaphor with myth – a metaphor that would serve as a unifying tool to look at each other as brothers and sisters. [...] The myth of *Aztlán*, as I saw it, in the ‘60s was just a way to identify a people, a land, and a consciousness that said, ‘Struggle, do not be afraid.’” (Alurista in Pérez-Torres 1995: 47).

Der Mythos vom verlorenen Land bietet ihnen die Möglichkeit, eine alternative Geschichte zu entwerfen, die den vorrangigen Anspruch der nun marginalisierten Minderheit auf das Territorium des US-amerikanischen Südwestens als Heimat autorisiert.

Das erste Kapitel des Essayteils von *La Frontera* trägt den Titel "The Homeland, Aztlán/ *El otro México*". Es umfasst historiographische Berichte von den Migrationsbewegungen aus dem mythischen Heimatland Aztlán in Richtung des heutigen Mexikos und zurück, Berichte über die Geschichte der *Conquista* und über den Vertrag von Guadalupe-Hidalgo. Diese werden mit individuellen Familienerinnerungen, persönlichen Wertungen der historischen Ereignisse, Zitaten, Gedichtsequenzen umrahmt bzw. durchsetzt und so zu einer kollektiven Chicano/a-Geschichte gruppiert. Durch den Rückgriff auf ein mythisches Konzept aus dem kulturellen Gedächtnis, wie es Aztlán darstellt, erfolgt eine Umwertung der offiziellen Darstellung geschichtlicher Ereignisse.

Aztlán, geographisch der heutige Südwesten der USA, wird als geopolitische Realität und als Heimatland der Chicanos eingeführt; hierzu entwirft Anzaldúa eine Genealogie der Chicanos, angefangen bei den ersten Ureinwohnern 35.000 v. Chr. über die Azteken, bis zur *Conquista* durch die Spanier und den daraus hervorgegangenen Mestizen. Bereits im englischsprachigen Teil des zweigliedrigen Titels "The Homeland, Aztlán/*El otro México*" wird auf dieses Heimatland verwiesen.

Das Bild des Südwestens<sup>237</sup> als verlorenes Heimatland der Chicanos widerspricht der angloamerikanischen Frontier-Perspektive. Diese stellt das Territorium des *Far West* als unberührtes Gebiet dar, das erst mit der angloamerikanischen Besiedlung zivilisiert wurde. Der Frontier-Perspektive, die von den historischen Zentren der angloamerikanischen Kultur an der Atlantikküste ausgeht, setzt der Mythos Aztlán eine Perspektive entgegen, deren kulturelles Zentrum Mexiko ist. Das erste Kapitel "The Homeland, Aztlán/*El otro México*" wird mit dem Lied *El otro México* der (im Südwesten der USA bekannten) mexikanisch-amerikanischen Band *Los Tigres del Norte* eingeleitet. Dieses Lied, dessen Titel in der Überschrift des Kapitels zitiert wird, macht eben jenen entgegengesetzten Referenzpunkt – Mexiko – zu seinem Gegenstand.

El otro México que acá hemos construido  
el espacio es lo que ha sido  
territorio nacional.  
Esté [sic] el esfuerzo de todos nuestros hermanos  
y latinoamericanos que han sabido  
progressar. (B/F: 1)

In den zwei zitierten Strophen wird der territoriale Anspruch auf "El otro México [...] lo que ha sido territorio nacional" besungen. Dieses "andere Mexiko" entsteht im Liedtext aus der Anstrengung aller "hermanos latinoamericanos", die auf US-amerikanischem Boden leben. Ein anderer geographischer, kultureller Raum jenseits der Grenze eröffnet

237 Der Vertrag von Guadalupe-Hidalgo vom 2. Februar 1848 beendete den Mexikanisch-Amerikanischen Krieg. In dessen Ergebnis fielen Kalifornien, Neu Mexiko, Texas, Arizona und Colorado – der heutige Südwesten – an die USA. Im kollektiven Gedächtnis der Chicanos ist er als unrechtmäßige Annexion präsent.

sich, der mit dem ursprünglichen Mexiko diesseits in Beziehung gesetzt wird. Dass sein Referenzrahmen über Mexiko hinaus auf Lateinamerika erweitert wird, ist eine Tendenz der Chicana-Literatur, auf die ich im Zusammenhang mit Cherrie Moragas *The Last Generation* zurückkommen werde. Vorerst sei festgestellt, dass auf diese Weise der Gedanke des Pan-Amerikanismus aufgenommen wird, der in der lateinamerikanischen Diskussion kultureller und nationaler Identität jenseits nationaler Grenzen eine lange Tradition hat.<sup>238</sup>

Neben Aztlán (dem historisch homogenen Raum) wird im ersten Kapitel von *La Frontera* das mexikanisch-amerikanische Grenzgebiet als ein heterogener Raum eingeführt. Die Grenze trennt einerseits Aztlán von seiner Realisierung, andererseits ermöglicht sie überhaupt erst dessen Existenz als mythisches Konzept der Chicanos. Sie ist Auslöser und Ort von Migrationsbewegungen, sozialen, politischen und kulturellen Zusammenstößen, Marginalisierungen, Verdrängungen und Auslöschungen. Aus diesen Bewegungen entsteht das Grenzgebiet als instabiler Raum mit einer Grenze, die quer durch Identitäten und Körper verläuft und die aktuelle Existenz der Chicanas/os prägt. Die Verortung der Chicanas/os auf der Grenze zwischen Mexiko und USA, deren Umfeld durch die Konzentration gegenläufiger, sich überkreuzender und überlagernder Bewegungen sowohl von Personen und Gütern als auch von Standpunkten und Perspektiven gekennzeichnet ist, verläuft parallel zur historischen Autorisierung der kollektiven Identität der Chicanos durch die Referenz auf ihr mythisches und historisches Heimatland.

I stand at the edge where earth touches ocean  
 where the two overlap  
 a gentle coming together  
 at other times and places a violent clash.

Across the border in Mexico  
 [...] *Miro el mar atacar*  
*la cerca en Border Field Park*

[...] an Easter Sunday resurrection  
 of the brown blood in my veins.

[...] I walk through the hole in the fence  
 to the other side.

[...] 1,950 mile-long open wound  
 dividing a *pueblo*, a culture,  
 running down the length of my body,  
 staking fence rods in my flesh,  
 splits me splits me  
*me raja me raja (B/F: 1ff.)*

---

238 Diesen Diskurs der Rekonzeptualisierung einer amerikanischen Identität bezogen auf die Minderheitenliteratur in den USA erörtern z.B. J.D. Saldívar (1991) und Pérez Firmat (1990).

Das hier in Auszügen zitierte epische Gedicht folgt im Text zwei Zitaten, in denen Aztlán thematisiert wird. Das erste stammt aus dem bereits angesprochenen Liedtext *El otro México*, das zweite Zitat ist aus Jack D. Forbes' historisch-soziologischer Studie *Aztecas del Norte. The Chicanos of Aztlán* entnommen. Das Gedicht führt die individuelle Grenzerfahrung des lyrischen Ich ein, das sich in verschiedener Hinsicht auf der Grenze und an den Rändern positioniert. Nach dem ersten Bild der sanften Berührung von Land und Meer wird der die nationalen Entitäten Mexiko und USA trennende Grenzzaun evoziert. Dieser ist nun aber den Attacken des Ozeans ausgesetzt – ein Bild, dessen Gewalt im Gegensatz zur vorangegangenen Sanftheit der Berührung steht. Zwei Gewalten stehen sich gegenüber: die scheinbar grenzenlose, nicht dauerhaft zu begrenzende Natur und die menschliche Gewalt, die sich in künstlichen Grenzen manifestiert. Dass letztere von der Gewalt des Meeres unterlaufen werden, kommt einem subversiven Akt gleich, schließlich werden auf diese Weise die künstlichen Schranken, die auch dem lyrischen Ich durch die Grenze auferlegt sind, durchbrochen. Anzaldúas Bild von der Auferstehung des braunen Blutes, die dieser subversive Akt bewirkt, verweist auf die Mestizo-Identität des lyrischen Ich. Es unterläuft, genau wie die Naturgewalten die rigide Ordnung geopolitischer, nationaler Räume, für deren Aufrechterhaltung der mit Stacheldraht bewehrte Grenzzaun steht: "I walk through the hole in the fence/ to the other side." (B/F: 2).<sup>239</sup> Impliziert wird, dass die Grenze nicht nur eine topographische Trennungslinie darstellt; für das lyrische Ich ist damit zugleich die Spaltung des eigenen Körpers und der eigenen Identität angezeigt. Die Bewegung durch das Loch im Zaun auf die andere, mexikanische Seite der Grenze wird als natürlich angesehen – genauso natürlich wie das Verhalten des (personifizierten) Ozeans, der den künstlichen Grenzzaun und damit die Grenze attackiert. Insofern stellt sich das lyrische Ich mit seiner Handlung auf die Seite des durch die Naturgewalten eingeforderten Rechts: "But the skin of the earth is seamless./ The sea cannot be fenced, el mar does not stop at borders. To show the white man what she thought of his/ arrogance,/ Yemaya blew that wire fence down." (B/F: 3).

Durch das Liedzitat wird Mexiko in Anzaldúas Gedicht auf "diese", d.h. die US-amerikanische Seite transponiert: Das Ich schlüpft auf die andere Seite des Zauns, und die Passage endet schließlich mit der Aussage "*soy mexicana de este lado*" (B/F: 3; Halbfett AB). In den tatsächlichen sowie vor allem in den erdachten Überschreitungen werden die Grenze und die nationalen Entitäten, die sie voneinander abgrenzt, ad absurdum geführt; hier wird die Grenze durchlässig. Die Überschreitungen sind ein Akt des Unterlaufens der Grenze, ein Durchlässigmachen der Grenze und stellen somit einen Vorgang des Auflösens dar. Die Absurdität und Gewalt, die der Existenz der Grenze inhärent ist, tritt umso deutlicher hervor, als sie vom geographischen Territorium auf den Körper und die Existenz einer Person übertragen wird: "1,950 mile-long open wound [...] splits me" (B/F: 2). Gleichzeitig handelt es sich bei den Bewegungen des Hin und Her ebenso um einen überschreitenden Akt wie um eine (willkürliche) Geste der Verbindung und des Brückenschlags. Gleichzeitig diesseits und jenseits der Grenze positioniert, steht

239 Diane P. Freedman spricht auch von der (typo)graphischen Illustration der Bewegung des lyrischen Subjekts in dieser Zeile (vgl. Freedman 1992: 53).

das lyrische Ich um den Preis des Gespaltenseins der eigenen Person mit dem eigenen Körper für diesen Brückenschlag ein: “*Yo soy un puente tendido/ del mundo gabacho al del mojado, / [...] Ay ay ay, soy mexicana de este lado*” (B/F: 3).

Nach dieser intimen Elegie schlägt der Ton abrupt um. Es folgt eine diskursive Beschreibung der Grenze als offene Wunde zwischen Erster und Dritter Welt in der historiographischen dritten Person Plural. Aus dieser Wunde bildet sich ein drittes Land – das Grenzgebiet –, in dem das Blut beider Welten zusammenfließt. In einer der zweifellos meistzitierten Passagen des Textes wird dieses Land als vager, unbestimmter Ort beschrieben, der von marginalisierten Existenzen bevölkert ist:

The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country – a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome [...] in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”. (B/F: 3)

Somit ergibt sich ein aktueller geographischer Raum, der zugleich geographische, politische, soziale, sexuelle und psychologische Dimensionen hat (vgl. B/F: *Preface*). Die Übertragung von einem geographisch und kulturell konkreten Grenzgebiet auf eine darüber hinausgehende, geographisch nicht mehr eingegrenzte Situation politischer, sozialer und kultureller Marginalisierungen ist eine maßgebliche Bewegung im Text. In Analogie zum Grenzgebiet erscheinen nun dessen Bewohner, die Grenzgänger, als “*los atravesados*”. Ihr Ort, das Grenzgebiet und Aztlán fließen zu einem neuen Konzept von Heimat zusammen. Der Mythos Aztlán wird in dem Bild der *Borderlands*, in dem konkreten, physisch erfahrbaren geographischen Raum aktualisiert und einer Remythologisierung unterworfen.

### 5.1.2 Grenzgänge: Die Literarisierung des historiographischen Diskurses

Der erste Essay “The Homeland, Aztlán/ El otro México” ist durch Zwischentitel strukturiert, die die wesentlichen Stichworte der “Chicano border existence” aufgreifen. Die Abfolge der Zwischentitel verweist auf eine Dramatisierung des Erzählten: “The Homeland, Aztlán”, “*El destierro/The Lost Land*” und “*El cruzar del mojado/Illegal crossing*”, ein Abschnitt, der seinerseits in “*La crisis*” und “*La travesía*” aufgegliedert ist. Die Erzählstruktur sowie der klar erkennbare Spannungsverlauf lassen den narrativen Charakter des Rekonstruktionsversuchs von Geschichte deutlich sichtbar werden. Eine Geschichte des Widerstandes wird inszeniert, die Anzaldúa schließlich im siebten Kapitel von *Borderlands* einfordert: “our history of resistance” (B/F: 86).

Geschichte konstituiert sich hier durch Geschichten. Auch die kleinen anekdotischen Bruchstücke der persönlichen Erzählung unterstreichen diese Tendenz. Seien es die Er-

innerungen an die Farm der Großeltern (*B/F*: 8), an das Leben der Familie als Wanderarbeiter nach dem Verlust der Farm (9), an die *Border Patrol/la Migra*, die Pedro vom Feld über die Grenze nach Mexiko deportiert, weil er kein Englisch spricht und seinen US-amerikanischen Pass nicht bei sich trägt (4).

Nach Benveniste (1966: 241f.), auf den sich Starobinski in *Le style de l'autobiographie* (1970: 259f.) bezieht, macht im Gegensatz zur Autobiographie eine Reihe äußerer Geschehnisse, nicht aber die innere Wandlung eines Individuums den Gegenstand des historischen Berichts aus. Meine These ist, dass in *La Frontera* die von Starobinski voneinander abgegrenzten Gegenstände bewusst zusammengebracht werden, um so die überkommene Historiographie<sup>240</sup> zum einen als Textstrategie aufzurufen und zum anderen zu unterlaufen. Autobiographische und historiographische Diskurse werden einander angenähert und bestätigen auf diese Weise geradezu Starobinskis These von der Autobiographie als Mischform.<sup>241</sup> Anzaldúas Text geht freilich darüber hinaus, indem auch die Historiographie verändert wird. In *Borderlands/La Frontera* entwirft die Autorin ein Bild, in dem verschiedene Stimmen den Prozess des Erinnerns vollziehen: ein "Ich", das in verschiedene "Wir" übergeht, die sich auf unterschiedliche Gemeinschaften beziehen und das "Ich" einschließen. Diese erste Person Plural erweist sich als ausgesprochen vielgestaltig. Die Dimensionen dieser "Wir"-Stimmen sind vielfältig. Sie bewegen sich zwischen: "we, la familia" "we, los tejanos" "we, los mexicanos" "we, los mexicano-americanos" "we las chicanas" (*B/F*: 20-22, 62f.). Mit diesem "Wir" werden häufig historiographische Textabschnitte eingeleitet, die in einem unpersönlichen Bericht in der dritten Person Plural fortfahren. In der folgenden Textpassage ist die Verbindung zum historiographischen Diskurs für die individuelle Identität gleichsam konstitutiv, sie ordnet sich in diesen ein, durchbricht ihn jedoch gleichzeitig:

In the fields, *la migra*. My aunt saying, "No corran, don't run. They'll think you're *del otro lao* [sic]." In the confusion, Pedro ran, [...] They deported him to Guadalajara by plane. [...] Pedro walked all the way to the Valley. [...]  
During the original peopling of the Americas, the first inhabitants migrated across the Bering Straits and walked south across the continent. The oldest evidence of humankind in the U.S. – the Chicanos' ancient Indian ancestors – was found in Texas and has been dated to 35000 B.C.<sup>3</sup> [...]  
Now let us go.

240 Selbstverständlich existieren innerhalb der Geschichtswissenschaft Forschungsrichtungen, wie z.B. die Untersuchungen des marxistischen Historikers E.P. Thompson und des Soziologen Raymond Williams, die bereits in den 1970er Jahren die Grundfesten des traditionellen historiographischen Diskurses unterlaufen. Schlagworte wie Mikrogeschichte und Alltagsgeschichte verweisen hier bereits auf eine Neuorientierung geschichtswissenschaftlicher Denkweisen (vgl. Kaschuba 1999: 104, 120f.).

241 Die Autobiographie als Mischform verbindet die historische Aussage als "récit des événements passés" und die Rede (*discours*), als "énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière". (Benveniste 1966: 242, zit. nach Starobinski 1970: 259).

Tihueque, *tihueque*,  
*Vámonos, vámonos.* (B/F: 4)

Individualgeschichte (Pedros Deportation) wird mit Kollektivgeschichte (Migration der amerikanischen Ureinwohner) und einem Kollektivprojekt (*Vámonos*) verzahnt. In allen drei Teilen ist das Laufen als eine Bewegung der Migration präsent und über dieses Motiv wird die Verbindung zwischen den einzelnen Teilen hergestellt und die Urgeschichte angeeignet. So verknüpft sich die für autobiographisches Schreiben typische Erzählhaltung der ersten Person Singular mit jener der ersten Person Plural und schließlich mit dem Bericht von historischen Ereignissen in der dritten Person Singular und Plural.<sup>242</sup> Historiographischer Text und autobiographischer Diskurs nähern sich in Anzaldúas Text an, um Identität – erklärtes Ziel der Autorin – zu konstruieren.

Ein weiterer Aspekt dieser Verschränkung in Anzaldúas Text liegt in der Übertragung von Erzählstrukturen sowie rhetorischen Figuren psychoanalytischen Sprechens auf die Darstellung historischer Prozesse kollektiver Identitätsbildung. Geschichte als genealogischer Mythos, als Ursprungsmythos liefere, so der bereits im vorangegangenen Kapitel zitierte Hillman (1975: xv) unseren Erfahrungen “a bed of culture”. In Anlehnung an Hillmans Prinzipien überträgt Anzaldúas Text Strukturen aus der Psychologie auf die Darstellung geschichtlicher Abläufe, so dass der Geschichtsdiskurs narrativiert und psychologisiert wird. Mit ausdrücklichem Bezug auf Hillman gestaltet Anzaldúa in *Borderlands* die Revision von Geschichte als therapeutisches Projekt, das mit Verfahren des Psychologisierens an die narrativen und mythischen Strukturen in der Geschichtserzählung anknüpft. Die Zwischentitel von “The Homeland, Aztlán/El otro México” bauen nicht nur den genannten narrativen Spannungsbogen auf, sondern rekurren auf das psychoanalytische Vokabular des Durcharbeitens, das hier auf das kulturelle Gedächtnis bezogen ist.<sup>243</sup> Ebenso wie das erzählte Ich die Phasen “Verbannung”, “Verlust”, “Krise” und “Passage” auf dem Weg zur erstrebten Ganzheitlichkeit durchläuft, wird auch die kollektive Geschichte, die in erheblichem Maße an Verlust und Wiedergewinn eines eigenen Territoriums gebunden ist und als traumatisch erfahrene Vertreibung<sup>244</sup> durch unrechtmäßige Besetzung geschildert wird, als kollektiver Emanzipationsprozess erzählt. Die *virgen de Guadalupe* wird zur Vermittlungsfigur des Emanzipationsprozesses der mexikanisch-amerikanischen Bevölkerung – sie steht als Symbol bzw. Medium der Übertragung und Veränderung auf kollektiver Ebene analog zur Coatlicue auf der individuellen Ebene.<sup>245</sup>

242 In letzterem wird die Erzählinstanz verwischt und die scheinbar unpersönliche und objektive Rolle des Historikers übernommen. “Dans le récit historique, ‘le narrateur n’intervenant pas, la 3<sup>e</sup> personne ne s’oppose à aucune autre, elle est au vrai une absence de personne.” (Benveniste 1966: 242, zit. in Starobinski 1970: 260).

243 Zu den Prozessen des psychologischen Durcharbeitens siehe das vorangehende Kapitel 4, S. 128.

244 Anzaldúa schreibt: “*En cada Chicano y mexicano vive el mito del tesoro territorial perdido*” (B/F: 10).

245 Die *virgen de Guadalupe* ist die Personifikation des Leidens und der Rebellion im Emanzipati-

Die Thematisierung des Vertrags von Guadalupe-Hidalgo als unrechtmäßige Annexion und Landraub im Unterkapitel "*El destierro/The Lost Land*" rekurriert nicht nur auf die Historisierung und Revision eines territorialen Mythos, nämlich des Mythos des US-amerikanischen Südwestens, sondern veranschaulicht auch die Umwertung geschichtlicher Ereignisse im Text durch Verfahren der Intertextualität.

The border fence that divides the Mexican people was born on February 2, 1848 with the signing of the Treaty of Guadalupe-Hidalgo. It left 100,000 Mexican citizens on this side, annexed by conquest along with the land. The land established by the treaty as belonging to Mexicans was soon swindled away from its owners. The treaty was never honored and restitution, to this day, has never been made. (B/F: 7)

Gestützt wird diese Darstellung des Guadalupe-Hidalgo-Vertrags durch zwei Zitate: Vorangestellt ist der Passage ein Auszug aus einem Liedtext der chilenischen Sängerin Violeta Parra – *Arauco tiene una pena* –, der von der Unterwerfung, Landvertreibung und Entmündigung der chilenischen "indios" zunächst durch die spanischen Konquistadoren, und schließlich durch "los propios chilenos" spricht und dazu aufruft, sich gegen dieses Unrecht aufzulehnen. Das Zitat verbindet die Ereignisse von 1848 zum einen mit der globalen Unrechtsgeschichte gegen die indigene Bevölkerung auf dem lateinamerikanischen Kontinent, die bereits mit der Eroberung begann, sowie mit dem legendären, heldenhaften Kampf der Araukaner gegen die Spanier.<sup>246</sup> Zum anderen autorisiert die Passage die Präsenz von Menschen mexikanisch-amerikanischer Herkunft ("los mexicanos") auf US-amerikanischem Boden, indem sie qua Abstammung mit den indigenen Vorfahren und deren ältestem geltend gemachten Anspruch auf das Territorium verbunden werden. Nachgestellt ist die selbstgefällige Äußerung eines angloamerikanischen Texaners, der die angloamerikanische Okkupation von Texas als einen Akt göttlicher Gerechtigkeit rechtfertigt. Das Land werde so aus dem Zustand der Wildnis, in den es durch mexikanische Anarchie, Aberglauben und Misswirtschaft gekommen sei, durch die Tüchtigkeit der Angloamerikaner in den Zustand der Ordnung und Fruchtbarkeit überführt. Die Willkür dieser Äußerung, die Arnoldo de Leóns *They Called Them Grea-*

---

onsprozess "Mexican Americans" innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft. "Because *Guadalupe* took upon herself the psychological and physical devastation of the conquered and oppressed *indio*, she is our spiritual, political and psychological symbol" (B/F: 30).

246 Es handelt sich um den mehr als 200 Jahre währenden Kampf der Araukaner (heute Mapuche) gegen die Spanier, der in dem 1569 und 1578 bis 1589 erschienenen Epos *La Araucana* des spanischen Dichters Alonso de Ercilla y Zúñiga als heldenhaft verewigt wurde und dem epische Dichtungen wie *El araucano domado* von Pedro de Oña folgten. Der araukanische Freiheitsheld Lautaro, der die Araukaner im Kampf gegen die Spanier führt, wird zum chilenischen Nationalhelden. 1598 siegen die Araukaner bei Carabala und sichern sich dadurch für fast 300 Jahre ein unabhängiges Territorium, das als Staat anerkannt wird, der sogar eine diplomatische Vertretung in Santiago unterhält. Erst im 19. Jahrhundert wird die Enklave dem Staat Chile einverleibt. In der Gegenwart gehörten die araukanischen Mapuche zu den Minderheiten, die aktiv für ihre Rechte kämpfen. Der Auszug aus dem Liedtext von Violeta Parra bezieht sich u.a. darauf, dass es im 19. Jahrhundert die unabhängigen Chilenen waren, die die Araukaner (Mapuche) endgültig von ihrem Terrain verdrängen.

sers: *Anglo Attitudes Toward Mexicans in Texas, 1821-1900* entnommen ist, wird durch den nachfolgenden Kommentar unterstrichen, durch den sich der Aussagegehalt in sein Gegenteil verkehrt: "The Gringo, locked into the fiction of white superiority, seized complete political power, stripping Indians and Mexicans of their land while their feet were still rooted in it" (B/F: 7).

Landnahme und Vertreibung werden als Unrecht bezeichnet, "Indians" und "Mexicans" als enteignete und entwurzelte Opfer. Dieser Passage in der historiographischen dritten Person<sup>247</sup> folgt abrupt der Kollektivplural "we", in den sich das erzählende Ich integriert. Die Folgen des Glaubens an die Fiktion weißer Überlegenheit erfährt die Gemeinschaft des "we" als Geschichts- und Identitätsverlust: "dispossessed, and separated from our identity and our history" (B/F: 8).

Diese Überlegenheitsfiktion erzeugt für den US-amerikanischen Südwesten ein institutionalisiertes kulturelles Gedächtnis, das die Auslöschung der Geschichte aus der Sicht der mexikanisch-amerikanischen Bevölkerung bedeutet. Ausgegrenzt und im offiziellen Diskurs nicht repräsentiert, ist die Geschichte der Chicanos aus Folklore und literarischen Erzählungen von der anderen Seite (Mexiko, Lateinamerika) zu (re-)konstruieren. Die von Lachmann (1993) aufgeführten "Modi der Rekonstruktion [...], die Fälschungen aufdecken, Lücken schließen, globale Reinterpretationen der Nationalgeschichte versuchen" (xxv), speisen sich hier aus den anderen Diskursen und Gattungen, in denen die Sicht der Besiegten im Gegensatz zur offiziellen Geschichtsschreibung immer präsent war. Die neue Version der Geschichte wird durch den Einschub von Zitaten aus Literatur, Folklore und Popkultur sowie den Rückgriff auf den historiographischen Darstellungsgestus und die Einfügung entsprechender Textausschnitte konstituiert. Dabei wird der historiographische Diskurs vom literarischen durchbrochen; beide gehen ineinander über, parallel zu den wechselnden Erzählstimmen und -perspektiven. Die Einsprengsel aus literarischen Intertexten übernehmen hier die Funktion der Autorisation der "Gegengeschichte" sowie den Status der korrigierenden Wahrheit. Man könnte sogar konstatieren, dass die Unterscheidung von historiographischem und literarischem Diskurs hinsichtlich ihrer Funktion aufgehoben wird, obwohl gleichzeitig mit ihren Grenzen gespielt wird. Das "Bewusstsein um sprachliche Bedingtheit, Zeichenvermitteltheit und Konstruktbarkeit jeglicher Form von Wirklichkeitserfahrung" (Nünning 1998: 213), das diskurs- und erzähltheoretische Reflexionen geschärft haben, unterminiert die restriktive Unterscheidung zwischen Historiographie und Literatur bei der Lektüre von Anzaldúas *Borderlands*. Zugleich greift der Text aber auf deiktische Elemente wie Namensidentität zwischen Autorin, Erzählstimme und Protagonistin, auf Endnoten, Quellennachweise u. a. zurück und bringt darüber die Unterscheidung unter neuen Vorzeichen ins Spiel. Das bedeutet freilich auch, dass sich eine Annäherung im Einsatz der einzelnen Aussageformen bzw. eine Auflösung der normativen Grenzen zwischen diesen abzeichnet.

---

247 Linda Hutcheon (1988: 91) spricht von einer "third-person voice of objectivity": "Historical statements [...] tend to suppress grammatical reference to the discursive situation of the utterance (producer, receiver, context, intent)".

Im ersten Essay-Kapitel, von dem bisher die Rede war, häufen sich die Zitate aus Texten, die am historischen Diskurs partizipieren. Texte von Jack D. Forbes, einem der ersten Wissenschaftler im Bereich der *Native American Studies* und politischen Aktivisten und von den beiden Chicano-Historikern John R. Chávez und Arnoldo De León bilden den über Endnoten zugänglichen historiographischen intertextuellen Raum und Legitimationsdiskurs, der mit Zitaten aus Gedichten sowie Texten der Populärkultur – Lied- und Filmzitaten sowie Sprichwörtern – kontrastiert und komplementiert wird. Als Grundlage für ihren historiographischen Bericht über die Migrationen der “Ahnen” der Chicanos im Gebiet des heutigen Südwestens der USA und Mexiko dient Anzaldúa John R. Chávez’ *The Lost Land: The Chicano Images of the Southwest* (1984).<sup>248</sup> Chávez’ Text stützt die These der rechtmäßigen Präsenz der Chicanos/as auf dem Territorium des Südwestens der USA. Hinsichtlich der Aussageform bedient Chávez sich des historiographischen Diskurses, betrachtet aber die Geschichte des Südwestens aus der Chicano/a-Perspektive. Freilich geschieht dies auch unter Einbeziehung der unterschiedlichen Perspektiven auf die Besiedlungsgeschichte des US-amerikanischen Südwestens, die in der Bevölkerung existieren: Während Chicanos die Beteiligung der mexikanischen Indios und Mestizen an der Besiedlung hervorheben, akzentuieren Angloamerikaner den spanischen – und somit nicht-indigenen, weißen – Anteil der Eroberung und Herrschaft durch Konquistadoren und Missionare.<sup>249</sup> Anzaldúa betont nun in ihrer Version nicht nur die Existenz einer indigenen Mehrheit bei der Besiedlung, sondern unterläuft den Gestus historischer Objektivität, indem sie die Beteiligung beider Gruppen (der Indios und der Kolonialherren) einer moralischen Bewertung unterzieht. Chávez’ *The Lost Land* wird in *La Frontera* als faktualer und insofern historiographischer Diskurs eingesetzt (vgl. Genette 1991: 67). Dies geschieht unter anderem durch die Verwendung der anonymen Erzählinstanz in der dritten Person Plural. Aus Chávez’ Text übernimmt die Autorin bisweilen nicht als Zitat gekennzeichnete ganze Sätze, die sie abwandelt, indem sie zusätzliche diskursive Elemente einfügt. So wird aus dem Satz:

---

248 In mehreren aufeinanderfolgenden Endnoten (3, 4, 6 und 10 des ersten Kapitels) stellt Anzaldúa einen Bezug ihres eigenen Textes zu Aussagen aus dem Haupttext zu John R. Chávez’ *The Lost Land: The Chicano Images of the Southwest* (1984) her; jedoch zitiert sie meist nicht wörtlich. In der Endnote 3 wird auf Chávez verwiesen, aus dessen Text folgender Satz übernommen wurde: “The oldest evidence of these ancestors in the Southwest has been found in Texas and dates back to about 35,000 B.C.”. Ähnlich verfährt Anzaldúa in der Endnote 4, die ebenfalls auf Chávez (1984: 9) verweist: “This together with other cultural evidence indicates that at about 1,000 B.C. descendants of the original Cochise people migrated south and became the direct ancestors of many of the Mexican people” (Hervorhebung AB). In diesem Abschnitt erfolgt zudem mit Eric R. Wolfs *Sons of Shaking Earth* (1959) ein Hinweis auf eine weitere Quelle aus dem Bereich der Anthropologie.

249 “While Anglo-Americans would later imagine the period of Spanish rule in terms of conquistadores and Franciscans, Chicanos would revive the facts of Indian and mestizo participation in the settlement of the region.” (Chávez 1984: 21).

They would note that for every conquistador and missionary who went north, ten or twenty Indians and mestizos, carrying their own customs and languages, went along as porters, soldiers, servants, and small farmers. (Chávez 1984: 21),

bei Anzaldúa:

For every gold-hungry *conquistador* and soul-hungry missionary who came [went] north from Mexico<sup>250</sup>, ten to [or] twenty Indians and *mestizos*, [carrying their own customs and languages], went along as porters [, soldiers, servants, and small farmers] or in other capacities. (B/F: 5; Einschübe AB)

Die Wertungen, die Anzaldúa einfügt, unterbrechen das distanzierte, unbeteiligte Sprechen durch emotional aufgeladene Attribute – die Konquistadoren sind “goldhungrig” und die Missionare “hungrig nach zu missionierenden Seelen”. Eine eindeutige moralische Verurteilung der ökonomischen und missionarischen Interessen der Spanier ist ablesbar. Die Ersetzung des “went north” durch “came north from Mexico” nimmt einen Wechsel zur Perspektive der indigenen Bevölkerung vor, auf deren Seite sich auch das Textsubjekt verortet, und verstärkt insofern den Aspekt der Annexion. Darüber hinaus ersetzt Anzaldúa in ihrem Text die Geste der Genauigkeit in der Aufzählung “went along as porters, soldiers, servants, and small farmers” durch das verkürzende, verallgemeinernde “as porters or in other capacities”. Das historiographische Sprechen, das so entsteht, ist parteiisch und wird in die diskursiven Passagen in *La Frontera* eingepasst. Indem emotionalisierende Elemente den distanzierten Bericht unterbrechen, entfernt sich der Text vom Duktus objektiver Wissenschaftlichkeit und nähert sich einer subjektiven literarischen Darstellung an. Die kurze Textpassage führt ein weiteres Spezifikum intertextueller Beziehungen deutlich vor Augen: Da Dialog zwischen Text und Intertext auf einer Asymmetrie basiert (Ette 1985: 517) verschiebt sich im vorliegenden Beispiel die Akzentuierung von Chávez’ Aussage durch die Integration in den neuen Kontext.

In *Borderlands* führt der “spielerische”, produktive Umgang mit der Grenze zwischen Historiographie und Literatur, zwischen Diktion und Fiktion dazu, dass diese selbst für den Text signifikant wird. Sie wird als Bezugspunkt konstituiert und zugleich unterlaufen. So rücken die Literaturhinweise in den Endnoten den Text mit ihrem wissenschaftlichen Gestus näher an die Historiographie als an die Literatur.<sup>251</sup> Darüber hinaus lässt sich die Hybridisierung der Aussageformen (zwischen historiographischem und literarischem Diskurs) durch Anzaldúa auch dahingehend deuten, dass wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Texte und Aussageformen Geschichtsdiskurs gleichermaßen konstituieren.

---

250 Streng genommen ist es ein Anachronismus, in diesem Zusammenhang von Mexiko zu sprechen, da es sich in diesem historischen Zeitraum nach der Eroberung des aztekischen Reiches um das Vizekönigreich Neuspanien handelte.

251 Die dort gegebenen Anmerkungen eröffnen eine zweite Ebene innerhalb des Diskurses, die zu dessen Tiefenwirkung beiträgt. Diese Annahme gilt insbesondere für diejenigen Leser, die sich auf diese zweite Ebene einlassen. Anmerkungen stellen jedoch unweigerlich einen Bruch in der Aussageform dar, sie unterbrechen die in Anzaldúas Text ohnehin fragmentierte Linearität des Diskurses ein weiteres Mal.

*Borderlands* verleiht sich historiographisches Sprechen ein und verändert es, um so eine neue, revidierte Version der US-amerikanischen Geschichte zu erzählen.

## 5.2 Mythos statt Geschichte? *Prophecy* und *Queer Aztlán* in *The Last Generation*

Auch Cherríe Moraga greift in ihrer Suche nach neuen Artikulationsmöglichkeiten der Chicana-Identität auf die Geschichte als institutionalisierten Diskurs zurück. Anders aber als in Anzaldúas *La Frontera* geht es in Moragas *The Last Generation* darum, Geschichte als autorisierenden Diskurs in Frage zu stellen und historiographisches Schreiben zu verwerfen.<sup>252</sup> Dieses findet, in seiner traditionellen Form, keinen Eingang in Moragas Text; es wird im Gegenteil in der Einleitung als inadäquat zurückgewiesen. Ausgangssituation ihrer Erzählung ist der 500. Jahrestag der Ankunft von Christoph Kolumbus auf amerikanischem Boden, eine Ankunft, die als “event of catastrophic consequence” charakterisiert wird.

Für die Erzählerin, die sich hier zugleich als Autorin vorstellt, sind die “Geburt der Colonisierung”<sup>253</sup> – ausgelöst durch die zufällige Entdeckung Amerikas durch Kolumbus – und die eigene Existenz auf das engste miteinander verbunden:

I complete this book 500 years after the arrival of Cristóbal Colón. Its publication reflects a minor Mexican moment in an otherwise indifferent world literary history. Colón’s accidental arrival to these lands, on the other hand, was an event of catastrophic consequence to the world, literary and otherwise. Still, in my mind, the two events are somehow intimately connected – the violent collision between the European and the Indigenous, the birth of a colonization that would give birth to me. (*LG*: 1f.)

Bereits hier, in den ersten Sätzen der Einleitung, werden kollektive und individuelle Geschichte konsequent zusammengedacht: Die individuelle Geschichte erscheint als logische Konsequenz der kollektiven. Ein Familientreffen zum 40. Geburtstag der Erzählerin, auf dem die Amerikanisierung der dritten bzw. vierten Familiengeneration Besorgnis um den Fortbestand der Chicana/o-Kultur auslöst, ist für das erzählende Ich der Schreib-anlass. Der “langsame und schmerzlose Tod einer Kultur” (*LG*: 2), der das Verschwinden der Chicanos als Gruppe ebenso wie jenes der Familie bedeutet, scheint jedoch allein von der Erzählerin bemerkt zu werden. Zudem sind die eigene Kinderlosigkeit und das Bewusstsein, aufgrund der lesbischen Lebensweise nicht durch eigene Kinder zum Fortbestand der Familie<sup>254</sup> beitragen zu können, Gründe, gegen “das eigene

252 In Bezug auf Kosellecks, in Fußnote 1 des Kapitels erwähntes, Geschichtskonzept geht es hier weniger um das Konzept von Geschichte als Konvergenz zwischen dem Prozess der Ereignisse und dem Prozess des Bewusstmachens als um das Auseinanderbrechen, die Negation dieser Konvergenz.

253 *Colón* ist die spanische Variante des Namens Kolumbus. Moragas Wortspiel ist durch die phonologische Nähe zwischen *Colón* und Kolon-ialisierung (*colonization/colonización*) motiviert, die damit auch konzeptuell näher zusammenrücken.

254 Familie meint hier das bereits eingeführte Konzept *familia*, das sowohl Familie im engeren Sinne

Verschwinden” anzuschreiben und sich zur Chronistin der eigenen Familie, die im weiteren Sinne eben auch für die Chicanogemeinschaft steht, zu ernennen. Hier kommt der Literatur die Funktion des kulturellen Gedächtnisses zu: “I am the last generation put on this planet to remember and record” (*LG*: 9). Ähnlich der Aufgabe eines Propheten, der drohende Vorzeichen deutet und die Gemeinschaft warnt, entsteht Moragas Text als Warnung für die Chicana/o-Gemeinschaft und insofern als Autorisierung der eigenen Schreibposition.

Our codices – dead leaves unwritten – lie smoldering in the ashes of disregard, censure, and erasure. *The Last Generation* emerges from those ashes. I write it against time, out of a sense of urgency that Chicanos are a disappearing tribe, out of a sense of this disappearance in my own familia. [...] But I do not accept it. I write. I write as I always have, but now for a much larger familia. (*LG*: 2)

Dieses Schreiben erfolgt gegen die innere Logik eines teleologischen Geschichtsverständnisses, in dessen Folge die Chicana/os aus der Geschichtsschreibung verschwinden und das angesichts der im Text thematisierten, sich überstürzenden weltgeschichtlichen Ereignisse,<sup>255</sup> die vom Golfkrieg über den Zusammenbruch der Sowjetunion bis hin zu den *L.A. riots* reichen, seine eigenen Grenzen deutlich offenbart:

History is “advancing” at an unprecedented speed. A writer-friend tells me, “Everything we write nowadays is outdated before we’ve finished.” I have to agree. Still, history is always stumbling, always limping a few steps behind prophecy. And it is prophecy that drives this writing – not my personal prophecy, but the prophecy of a people. (*LG*: 3)

Als Möglichkeit, angesichts der Beschleunigung den aktuellen Ereignissen gerecht zu werden, optiert Moraga für die Prophezeiung als eine alternative Form der Reflexion über Ereignisse anstelle von Geschichtsschreibung.

Moraga autorisiert den Rückgriff auf die Prophezeiung historisch, d.h. durch die Parallelisierung der eigenen Situation – “Chicanos are a disappearing tribe” – und der Situation der Nahua-Weisen kurze Zeit nach der spanischen Eroberung – “[t]heir codices lay smoldering on heaps of ash” (*LG*: 2). Dieser Vergleich erwächst aus der Erkenntnis, dass die eigene Situation als Konsequenz aus dem “kolonialen Experiment” zu verstehen ist: “recognizing the full impact of the colonial ‘experiment’ on the lives of Chicanos, mestizos, and Native Americans” (ebd.). Die Geschichte der spanischen Eroberung Mexikos sowie des dadurch initiierten Kulturkontakts zwischen aztekischer und spanischer Kultur bilden daher folgerichtig den Ausgangspunkt und Rahmen sowohl der

---

als auch die kulturelle Gemeinschaft im weiteren Sinne einschließt. Bereits in Kapitel 3 dieser Arbeit wurde in Zusammenhang mit autobiographischen Strategien in *Loving in the War Years* Moragas Konzept der *familia* eingeführt, das über die Grenzen der traditionellen Verwandtschaftsstrukturen hinaus Gemeinschaft zu konstituieren sucht.

255 Diese aktuelle Zeitgeschichte findet auch in Anzaldúas Text Eingang. Etwa, wenn von der Praxis der illegalen Grenzüberquerung und deren Unterbindung durch *la migra/border patrol*, von den *maquiladoras* im Grenzgebiet und der ökonomischen Abhängigkeit Mexikos von den USA die Rede ist (vgl. *B/F*: 4, 10, 12).

Narration als auch der Argumentation: “I write with the same knowledge, the same sadness [...]” (LG: 2). So, wie die *tlamatinime* 1524 angesichts ihrer in Trümmern liegenden Kosmologie zur Verteidigung ihrer Religion vor die christlichen Missionare treten und das Ende ihrer Welt konstatieren, sieht sich die Erzählerin in der Position, die eigene Kultur zu verteidigen und die Prophezeiungen für deren Fortbestehen in neuen Chicano-Kodizes schreibend zu gestalten und festzuhalten.

Die Prophezeiung als eine alternative Form der Reflexion über Ereignisse und ihre Auswirkungen in die Zukunft kann als eine dem teleologischen, vernunftgeleiteten Wissenschaftsverständnis konträre Interpretation des Wissens über die Vergangenheit und dessen Projektion auf die Zukunft verstanden werden. Sie steht im Gegensatz zur Faktenbezogenheit des von Moraga zuvor abgelehnten Geschichtskonzeptes, privilegiert sie doch verschiedene Methoden nicht vernunftgeleiteter subjektiver Erkenntnisgewinnung.<sup>256</sup> Die Prophezeiung als Vorhersage und Verkündigung einer Botschaft durch einen Mittler, den Propheten, hat einen deutlich religiösen Bezug. Als Propheten wurden Seher/innen, Priester/innen, Schamanen, Mystiker/innen, im weiteren Sinne aber auch soziale und religiös-politische Reformer angesehen. Darüber hinaus hat die Prophezeiung auch Referenzpunkte in unbewussten psychologischen Phänomenen wie Intuition und Traum. Eine in der US-amerikanischen Literaturgeschichte äußerst präzente Tradition der Prophezeiung ist die der prophetischen Dichtung, wie sie in dem Konzept des Dichter-Propheten, das Walt Whitman unter Einfluss des Transzendentalismus popularisierte, gestaltet ist. In diesem Entwurf<sup>257</sup> stehen der Dichter und der Seher, der Prophet, auf einer Stufe. Für Whitman ist Dichtung Prophezeiung<sup>258</sup> und bildet den Gegenpol zur Geschichtsschreibung. Während in seinem Gedicht “To a Historian” der Historiker “Vergangenes feiert” (“celebrate[s] bygones”) projiziert der Dichter-Prophet – das lyrische Subjekt – “the history of the future” (Whitman 1982: 167). Thomas Couser hat in *American Autobiography: The Prophetic Mode* (1979) eine spezifisch US-amerikanische Tradition herausgearbeitet, in der Autobiographie als Medium der Prophezeiung genutzt werde. In einer weiterführenden Studie<sup>259</sup> sieht er die spezifische Verknüpfung zwischen Prophezeiung und Autobiographie als

---

256 Auf diese verweist *Last Generation* wiederholt: “dreaming”, “vision”, “other ways of seeing”, “dreaming of other planets” (LG: 33).

257 Im *Preface to Leaves of Grass* heißt es: “He [the poet, AB] is a seer ... he is individual ... he is complete in himself ... the others are as good as he, only he sees it and they do not.” (Whitman 1982: 10).

258 Die folgenden Verse aus “Eidólons” und “Chanting the Square Deific” aus der Sammlung *Leaves of Grass* nehmen dieses Konzept auf: “The prophet and the bard,/ Shall yet maintain themselves, in higher stages yet,/ Shall mediate to the Modern, to Democracy, interpret yet/ to them,/ God and eidólons” (“Eidólons”, Whitman 1982: 170). “Foretold by prophets and poets in their most rapt/ prophecies and poems” (“Chanting the Square Deific”, Whitman 1982: 559).

259 In dem 1989 erschienenen zweiten Buch zur Autobiographie, dem auch die oben zitierte Passage über die prophetische Autobiographie entnommen ist, bezweifelt Couser – im Kontext der post-strukturalistischen Skepsis gegenüber der Autonomie des Autorsubjekts und der Autorität von Autobiographie – die Möglichkeit von Prophezeiung in der Autobiographie.

an American tradition [...] of writing one's life in such a way as to illuminate the community's history as well as one's own. Prophetic autobiographers – from Thomas Shepard, the seventeenth-century Puritan, to Norman Mailer and Malcolm X – tend to conflate individual and communal narratives, to describe – and even to prescribe – both histories according to some exalted vision of their destinies. Prophetic autobiography, then, seeks an authority beyond the personal and the “literary” in order to exert moral and spiritual leverage on the course of actual events. (Couser 1989: vii)

Ganz im Sinne dieser Tradition stützt sich Moraga nun für den Entwurf einer anderen Geschichte und einer anderen Zukunft zum einen explizit auf die Tradition der meso-amerikanischen Schreiber und der Kodizes – “I see my task as that of the ancient Meso-american scribes” (*LG*: 4) – und zum anderen implizit auf Whitman und die Tradition der prophetischen Literatur in den USA: “It's all just a sign of the times and every writer is a prophet if she only opens her heart and listens.” (*LG*: 3). Ein Tagebucheintrag, der diesen Aussagen vorausgeht, illustriert diese prophetischen Qualitäten des Ich.<sup>260</sup> Andernorts Stelle stellt *The Last Generation* auch direkte Bezüge zu Walt Whitman her. In dem Gedicht “New Mexican Confession”, das das zweite Kapitel gleichen Namens beschließt, verweist die Widmung explizit auf den Dichter.<sup>261</sup> Das lyrische Subjekt kriecht unter Bezug auf die Dichterfigur Whitman das Selbstbild einer Dichterin. Eingedenk der geschlechtlichen Differenz, die sie von der Subjekt- und Sprechposition des “für jedermann singenden”<sup>262</sup> Dichters Whitman trennt, beansprucht und entwirft diese Dichterin die lang entbehrte Sprechposition für sich neu. Die Fähigkeit zur Prophezeiung weist sie als einer jeden Dichterin eigene Qualität aus. Wenn die Prophezeiung jedoch im Text explizit als Tradition jenseits einer US-amerikanischen Dichtungstradition bei den meso-amerikanischen Schreibern verortet wird, so kann dies – im Sinne einer *politics of location* – als Versuch gewertet werden, eine neue Tradition zu begründen bzw. sich mit neuen Vorzeichen in die bestehende US-amerikanische einzuschreiben. So wie das “Projekt Amerika” unter anderem in den Verheißungen der Transzendentalisten als geschichtlicher Neuanfang stilisiert wurde, so stellt Moraga ihren (literarischen) Gegenentwurf in die Tradition der mesoamerikanischen Schreiber und autorisiert so das eigene Vorgehen auch als Diskontinuität zu US-amerikanischen Traditionen.

In einer metafictionalen Geste wird der Text als Vorhaben dargestellt, welches das Ziel verfolgt, der traditionellen Geschichtsschreibung etwas entgegenzusetzen:

The journey of this writing is as much a journey into the past as it is into the future, a resurrection of the ancient in order to construct the modern. *It is that place where prophecy and past meet and speak to each other.* Although I cannot pretend their wisdom, I see my task

260 Am 17. Oktober 1989, um 4.53 Uhr, auf dem Heimweg nach San Francisco über die Bay Bridge, muss die erzählende Protagonistin bei der Betrachtung der eindrucksvollen Skyline San Franciscos an die Möglichkeit von deren minutenschneller Zerstörung denken. Zehn Minuten später wird die *Bay Area* von einem Erdbeben der Stärke sieben heimgesucht (vgl. *LG*: 3).

261 “Upon reading Whitman fifteen years later. Jemez Springs, 1988.” (*LG*: 34).

262 In “One's Self I Sing” heißt es: “The Female equally with the Male I sing.” (Whitman 1982, I: 165).

as that of the ancient Mesoamerican scribes: to speak to these cataclysmic times, to expose the “dream world” of individualism, profit, and consumerism. (LG: 3f.; Hervorhebung AB)

Als ein vor- und zurückverweisendes Beziehungsgeflecht und als Ort, an dem Prophezeiung und Vergangenheit zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen, verbindet und revidiert der Text ebenso Whitmans “geschichtslosen” Ansatz “[to] project the history of the future” wie den historiographischen Diskurs. Indem das Aussagesubjekt im Zitat das dominante Paradigma des Individualismus als Traumwelt entlarvt, erteilt es auch Whitmans Projekt radikaler Selbstbefreiung und demokratischer Solidarität eine Absage, das im Licht realgeschichtlicher Entwicklung als uneingelöste Utopie dasteht und seinerseits den Ausgangspunkt für Moragas Kritik bildet. Die “kataklystischen” Zeiten sind Ergebnis des Scheiterns dieses Projekts. Demokratische Selbstbefreiung und Solidarität erwiesen sich als Segen mit beschränktem Zugang. Daraus lässt sich zunächst eine Eigenschaft des angestrebten neuen Diskurses entnehmen: Er soll geopolitisch spezifisch, parteiisch und ideologiekritisch sein und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verstricken.

### 5.2.1 Geschichte im Leerlauf

In die individuelle und die Familiengeschichte wird auch in *The Last Generation* die offizielle Geschichte eingeflochten. So mischen sich in die Konversation zwischen Ceci<sup>263</sup> und ihrem *tío* Samuel historische Ereignisse und die Kontinuitäten und Diskontinuitäten verschiedener Versionen von Geschichte. In der individuellen Geschichte scheint kollektive Geschichte auf, die aber nicht monologisch und unwidersprochen bleibt. Geschichte existiert nicht losgelöst von den Protagonisten, sondern ist in ihnen und durch sie präsent.

But my *tío* remembers, and tells me [...]:

“We were the Indians that built the San Gabriel Mission.”

“I thought you were all dead,” I say.

“It was our land,” he continues. “This entire valle. We owned from...” [...]

I am now in the den where most of the *viejos* are, including my orphan father. The one who stole the Mission from the Spanish (and from the Indians enslaved by the Spanish) without a dime to show for it. (LG: 8)

Einzelne Familienmitglieder werden zu Trägern historischer Ereignisse bzw. symbolisieren diese.<sup>264</sup> Während der Onkel sich als Nachfahre der “Indians” bezeichnet, indem er im kollektiven Plural an die Aufbauleistung der indigenen Bevölkerung im US-amerikanischen Südwesten erinnert, hält ihm Ceci die Ausrottung (und implizit die von ihm übergangene Differenz zwischen Mestizen und *Native Americans*) als historisches

263 Ceci ist hier im Gegensatz zu *Loving* durchgängig der Kosenamen für die erzählende Protagonistin und nicht für das kindliche Alter Ego der Autorin.

264 Auch der Tod der Großmutter (LG: 9), die bereits in *Loving in the War Years* als Trägerin mexikanischer Kultur bedeutsam war, wird so zum Symbol des Verschwindens dieser Kultur.

Faktum entgegen.<sup>265</sup> Unbeeindruckt davon insistiert tío Sam[uel] auf der Rechtmäßigkeit des Landanspruchs; er klagt ihn im Namen eines “Wir” ein, das ihn und seine indigenen Vorfahren einschließt und dem ein eher mythisches Zeitverständnis zugrunde liegt. Cecis Vater wird durch die Charakterisierung als “orphan” aus der familiären Gemeinschaft herausgehoben. Durch seine Herkunft, die erst später als “San Francisco-born French and British-Canadian” (*LG*: 113f.) konkretisiert wird, personifiziert er, im Gegensatz zur indigenen Herkunft des Onkels, allein durch seine Präsenz die Geschichte des angloamerikanischen Landraubes als unrechtmäßige Aneignung: “The one who stole the Mission from the Spanish (and from the Indians enslaved by the Spanish)” (*LG*: 8). Im erzählenden Ich, das zu beiden Personen in einem verwandtschaftlichen Verhältnis steht, bündeln sich gewissermaßen die von den einzelnen Familienmitgliedern verkörperten Ambivalenzen. Als Nachfahrin der mexikanisch-amerikanischen ebenso wie der französisch- bzw. britisch-kanadischen Seite der Familie, die in der aufgerufenen Geschichte der Eroberung konträre Positionen einnahmen, gibt es für Ceci keine einfache Positionierung. Auch die Rollen von Unterdrücker und Unterdrückten scheinen angesichts des “orphan father” nicht so einfach zuzuordnen zu sein. Die Widersprüche, die sich aus dem Aufeinandertreffen der Kulturen und als Resultat des *Mestizaje*<sup>266</sup> ergeben, sind bereits in dieser kurzen Passage präsent und führen einen der zentralen im Text verhandelten Konflikte ein.

Im Kapitel “Tierra Sagrada: The Roots of a Revolution” nimmt Moraga Bezug auf den Mythos Aztlán. Ähnlich der Darstellung Anzaldúas hat Aztlán auch hier eine konkret historische und eine mythische Dimension. Auslöser ist die subjektive Vorstellung, die sich die Erzählerin von Aztlán macht. Aztlán<sup>267</sup> wird als “heiliges Land” beschrieben, das sich in den Stränden, Wiesen und Bergen des nordamerikanischen Südwestens aktualisiert. Die Ich-Erzählerin erinnert sich an eine Fahrt durch die Borrego-Wüste nahe San Diegos, in deren Verlauf die sinnliche Erfahrung der durchquerten Landschaft ein eigenes Bild von Aztlán vor ihren Augen erstehen lässt. Dieses individuelle Bild deckt sich mit den Vorstellungen anderer Chicanos/as:

That day I claimed that land in the spin of the worn-out tape, the spin of my balding tires, and the spin of my mind. And just as I wrapped around a rubber-burning curve, I saw it: “A-Z-T-L-A-N,” in granite-sized letters etched into the face of the mountainside. Of course, I hadn’t been the first. Some other Chicano came this way, too, saw what I saw, felt what I felt. Enough to put a name to it. *Aztlán. Tierra sagrada.* (*LG*: 151)

Die Art und Weise dieser individuellen Erfahrung von Aztlán unterscheidet sich deutlich von dem mit kriegerischer Symbolik ausgestatteten Aztlán, das im Zuge des Chicano-

265 Sie distanziert ihre eigene Position, indem sie sich aus dem Gemeinschaftsplural “Wir” ausschließt. Zum ambivalenten Verhältnis von Chicanos und *Native Americans* siehe *LG*: 154.

266 Siehe dazu ausführlich Kapitel 6 dieser Arbeit.

267 Als Mestizen autorisieren die Chicana/os ihr Landrecht über die indianischen Vorfahren und deren territoriale Rechte. Das Verhältnis zum indigenen Ursprung – auch dazu Kapitel 6 – und damit auch zum Landbesitz ist jedoch ambivalent.

Nationalismus der 1970er Jahre entworfen wurde. Mexikanischer Machismo, aztekischer Kriegerhabitus und die Idealisierung des traditionellen mexikanischen Frauenbildes machten die äußerst selektive Definition von Chicanismo in diesem Kontext aus. Nach Auffassung der Ich-Erzählerin ist es diese machistische Ausprägung des Chicano-Nationalismus, die zur Deformierung, ja zum Scheitern der Bewegung beigetragen hat.<sup>268</sup> Im Kontext des militanten Chicano-Nationalismus entstand 1969 auf der *First Annual Chicano Youth Conference* in Denver der *Plan Espiritual de Aztlán*. Er wurde als Aufruf verabschiedet, ein Chicanoprogramm zur ökonomischen Selbstbestimmung, zur Selbstverteidigung und Landrückforderung zu entwerfen. Die Forderungen umfassten das Recht, die eigenen Ressourcen, die eigene Sprache und Kultur zu kontrollieren. Sie klagten nichts anderes als die bereits 1848 im Guadalupe-Hidalgo-Vertrag zugesicherten Rechte ein. Dieser *Plan Espiritual de Aztlán* wird in *The Last Generation* zum direkten Intertext, indem er als Motto der Unterkapitel "Plumas Planchadas: The De-formation of the Movement" und "A Divided Nation: A Chicana Lesbica Critique" zitiert wird:

With our heart in our hands and our hands in the soil, we declare the independence of our mestizo nation. – "El Plan Espiritual de Aztlán" (LG: 156)

*We are free and sovereign to determine those tasks which are justly called for by our house, our land, the sweat of our brows, and by our hearts. Aztlán belongs to those who plant the seeds, water the fields, and gather the crops and not to the foreign Europeans. We do not recognize capricious frontiers on the bronze continent.* – From "El Plan Espiritual de Aztlán" (LG: 158f.)

Bereits in den erwähnten Titeln zeichnen sich aber in Formulierungen wie "De-formation", "divided" oder "critique" Brüche ab, die im Widerspruch zu Einheit und Geschlossenheit des Konzepts von Nation oder (sozialer) Bewegung im *Plan Espiritual* stehen. Die Geschlossenheit des *Plan Espiritual* basiert auf klaren ethnischen und Klassengrenzen, die der Konsolidierung und Definition eines kollektiven Subjekts dienen. Der Gestus der Nichtanerkennung der "capricious frontiers"<sup>269</sup> suggeriert hierbei eine Entgrenzung; der "Bronzekontinent" wird so als mythisch zeitlose Konstante stilisiert. Der Intertext, der die historische Referenz für die aktuelle Auseinandersetzung mit Aztlán, seinen Grenzen und der Beschaffenheit der durch dieses Konzept repräsentierten Gemeinschaft liefert, wird seinerseits auf seine nicht artikulierten Ausschlüsse hin befragt. Die Homogenität des "Wir", die im Zitat als Gegenpol zu den "foreign Europeans" konstituiert und in deren Namen die Aufhebung der "capricious frontiers" auf dem "bronze continent" gefordert wird, hat ihre eigenen blinden Flecken und Ausschlussmechanismen:

When "El Plan Espiritual de Aztlán" was conceived a generation ago, lesbians and gay men were not envisioned as members of the "house"; we were not recognized as the sister plant-

268 In den 1970ern wurde der Chicano-Nationalismus in zunehmendem Maße zu einem kulturellen Nationalismus (vgl. LG: 153).

269 In dem Wort "frontiers" klingt das US-amerikanische Konzept der Frontier und damit auch die Perspektive der "Eroberung des Westens" an.

ing the seeds, the brother gathering the crops. We were not counted as members of the “bronze continent.” (LG: 159)

In der ersten Person Plural klagt die Ich-Erzählerin Ausschlüsse entlang der Achsen von Sexualität und Geschlecht an und verortet sich mit diesem “Wir” in einem Kontext von lesbischen und schwulen Chicanas/os. In den im Text unternommenen Versuch einer Revision werden Chicana-Feministinnen und Chicana-Lesben – Gloria Anzaldúa, Ana Castillo, Naomi Littlebear sind namentlich erwähnt – als Autoritäten eingeführt. Für den Entwurf einer Geschichte der Chicanobewegung und insbesondere der Versuche ihrer Revision greift der Essay “Queer Aztlán: the Re-formation of Chicano Tribe” auf Texte aus dem Kontext der *Lesbians of Color* sowie *Chicano gay men* zurück und behandelt diese als einen eigenen Diskurs.<sup>270</sup>

Gegen die “selektive Erinnerung” der männlich dominierten Chicano-Bewegung, das heißt gegen das Schweigen, das weibliche Sexualität und Homosexualität generell als nicht existent bzw. in den rigiden Bahnen patriarchalischer Strukturen und normativer Heterosexualität darstellt, definiert der Essay Aztlán neu:

[W]e seek a nation strong enough to embrace a full range of racial diversities, human sexualities, and expressions of gender. [...] In a “queer” Aztlán, there would be no freaks, no “others” to point one’s finger at. (LG: 164)

Dieser Reformulierungsprozess lässt sich mit Barthes’ Definition des Mythos (1993) veranschaulichen. Für Barthes stellt der Mythos ein sekundäres semiologisches System dar, das darauf abzielt, Geschichte in Natur umzuwandeln (Barthes 1993: 698): “le mythe ne nie pas les choses, [...] il les purifies, les innocente, les fonde en nature et en éternité, il leur donne une clarté qui n’est pas celle de l’explication, mais celle du constat” (708). Im Gegensatz zu einer solchen Enthistorisierung als Charakteristikum des Mythos wird der Mythos Aztlán in *The Last Generation* erneut historisiert. Indem die Geschichte der Chicano/a-Bewegung als Geschichte von Ausschlüssen, von blinden Flecken aus der Perspektive der *jotería* revidiert und umgeschrieben wird, bricht der Text den vermeintlich “unschuldigen, natürlichen” Mythos auf und führt ihn als enthistorisierende Mythifizierung vor.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass historisches Denken nicht – wie zu Beginn von *The Last Generation* konstatiert – generell abgelehnt wird, sondern eine Revision sowohl der Geschichte als auch des Konzepts von Geschichtsschreibung erfolgt.<sup>271</sup> Mit Hilfe der Historisierung wird der Mythos aufgebrochen, jedoch nicht verworfen. Das Zusammenführen der Kritik entlang der Achse von “Rasse”/Ethnizität, Ge-

---

270 Die Texte, um die es sich hier handelt, sind Audre Lordes *Sister Outsider* (1984), Arturo Islas’ *Migrant Souls* (1990), Ricardo Brachos “Sexual Sovereignty: Towards an Erotic of Chicano Liberation” und “Refracting Voices: Race, Gender, Desire” in: *The Alphabet Isn’t Sopa* (unveröffentlichtes Manuskript) sowie Ana Castillos *The Mixquihuala Letters* (1986).

271 Diese Vorgehensweise erweist sich nun doch als parallel zu dem für *Borderlands* dargestellten Umgang mit Geschichte.

schlecht und Sexualität führt zur Rekontextualisierung des Mythos Aztlán aus der Perspektive der “Chicana Lesbica Critique” und nimmt über die Prophezeiung – “In a ‘queer’ Aztlán, there would be no freaks, no ‘others’” – die Einschreibung des Ausgeschlossenen (*queer*) als eine radikale Erweiterung des Konzepts Aztlán vor. Zugleich wird in dieser Prophezeiung und mit der solchermaßen vorgenommenen Projektion in die Zukunft die konkret historische Dimension erneut verlassen. Denn die Verifizierung des Prognostizierten kann vom prognostischen Status der Aussage nicht geleistet werden. Das Konzept des *Queer Aztlán* kann als Ergebnis der dargestellten diskursiven Bewegung mit Barthes als “künstlicher Mythos” verstanden werden, der die Quasinatürlichkeit des Mythos am effektivsten aufbricht, indem er diesen remythologisiert.

A vrai dire, la meilleure arme contre le mythe, c’est peut-être de le mythifier à son tour, c’est de produire un mythe artificiel: et ce mythe reconstitué sera une véritable mythologie. Puisque le mythe vole du langage, pourquoi ne pas voler le mythe? Il suffira pour cela d’en faire lui-même le point de départ d’une troisième chaîne sémiologique, de poser sa signification comme premier terme d’un second mythe. La Littérature offre quelques grands exemples de ces mythologies artificielles. (Barthes 1993: 702; Hervorhebung AB)

Relativieren sich Geschichte und Mythos in *The Last Generation*, indem sie wechselseitig dazu beitragen, dass das jeweils andere Konzept hinterfragt und verändert wird, so erweist sich die Remythologisierung hier als eine stets wiederkehrende Figur.

### 5.2.2 Reformulierte Geschichte als “queer mixture of glyphs”

Der *The Last Generation* beschließende Essay “Codex Xerí: El Momento Histórico” nimmt Bezug auf die in der Einleitung aufgestellten Prämissen. Die alten Aufschreibesysteme von Welt greifen nicht mehr: “[The] codices [of the tlamatimime] lay smoldering in heaps of ash” (*LG*: 2). “El momento histórico” ist jener, in dem die alten Kodizes, die auf dem Prinzip der Metapher, dem Prinzip “Flower and Song” (*LG*: 4), basierten, nicht mehr gelten, die neuen jedoch erst noch entworfen werden müssen: “Our codices – dead leaves unwritten – lie smoldering in the ashes of disregard, censure, and erasure” (ebd.). Gegen Ende des gesamten Buches wird die Situation wie folgt resümiert:

[A] naked truth depicted in a poem, a song, an embroidered mantle, a jaguar god etched into jadeite. Science was less intelligent than art. And art and its makers were respected. Metaphor expressed what the intellect suffered [...]. Five hundred years later, [...] our speech scrolled tongues float in a wordless sea. *How did we grow so speechless?* (*LG*: 186)

Diese Textpassage, die das eigene Schreiben erneut zum Gegenstand macht, zeigt deutlich, dass jene Diskurse und historischen Diskursformationen, die am stärksten Wahrheit suggerieren, da sie für Wahrheitsproduzenten gehalten werden und darüber Autorität produzieren, über die Jahrhunderte nicht gleich bleiben. In den frühaztekischen Gesellschaften war Kunst eng verknüpft mit Religion und deren Ausübung. Sie galt als Instrument, um allgemein menschliche Wahrheiten zu formulieren. In der modernen Gesell-

schaft musste die Kunst jedoch diese Autorität an andere dominante Wahrheitsdiskurse – an die Wissenschaft und speziell an die Geschichtswissenschaft<sup>272</sup> – abtreten. Das daraus resultierende Ungleichgewicht zwischen Kunst und Wissenschaft versucht der Text zu unterlaufen. Wurde bereits zu Beginn die Unzulänglichkeit von historiographischem Schreiben für Moragas Projekt dargestellt, so erfolgt als Ergebnis der Verschiebung der diskursiven Grenzen eine Annäherung beider Diskurse, die durch eine “queer mixture of glyphs” repräsentiert wird. Dieser *queeren* Mischung von Zeichen wird, anders als der herkömmlichen Geschichtsschreibung, in *The Last Generation* zugestanden, “[to] shape the world [...] at the turn of this century” (LG: 4). Sie führt auf der diskursiven Ebene zu eben jener Überschreitung der Grenzen von Diktion und Fiktion, die *Borderlands/La Frontera* bereits oben diagnostiziert wurde.<sup>273</sup>

So these are not essays as much as they are poems and these are not poems as much as they are essays. Possibly the distinction no longer matters – between the poem and the essay, between my art and activism. [...] This picture book I write is a drawing made of words – sometimes elegant, most times raw, always in earnest. The stories have a lot to do with Chicano culture and Indian people and homosexuals and half-breeds and women loving and hating women. They are a queer mixture of glyphs, these writings, but they shape the world I know at the turn of this century. (LG: 4)

Vormals marginale, vom herrschenden Diskurs ausgeschlossene Positionen – “Chicano culture”, “Indian people”, “homosexuals”, “half-breeds” und “women loving and hating women” – rücken ins Zentrum der Betrachtung und zeigen somit eine Akzentverschiebung an. *The Last Generation* entwirft eine neue Realität mit Mitteln, die Althergebrachtes aufnehmen, jedoch über den klassischen Begriff des Schrifttextes hinausgehen und kulturelle Zeichen im weitesten Sinne interpretieren. Ebenso wie die *tlamatinime* (die Nahua-Weisen) interpretieren die “Chicano scribes” (LG: 188) die Zeichen eines Alltagstextes, der nicht nur in geschriebener Form präsent ist; ihr Text ist Kultur, und sie sind Kulturwissenschaftler/innen im weitesten Sinne. Aus der Revision der angloamerikanischen Annexion erwachsen neue Analysen der Gegenwart und der Zukunft.

The Chicano codex is a demand for *retribution* – retribution for land and lives lost. [...] Chicano scribes are deconstructing the gringo history of greed. The *real history* kept from us, we scratch it on barrio walls, deciphering modern-day hieroglyphs – pachuco slang blending into urban guerrillero tongue [...]. Our codices are a record of remembering. (LG: 187ff.; Hervorhebung AB)

Wie *Borderlands* stellt auch *The Last Generation* die Forderung nach “retribution”. Die am Beginn von Moragas Text geäußerten Zweifel am Konzept von Geschichte münden in den Entwurf eines anderen Geschichtsverständnisses: Gegen die positivistische Ge-

272 Dabei spielt die Mythologisierung der Geschichte im US-amerikanischen Prozess der Nationenbildung seit dem 19. Jahrhundert für unseren Kontext eine wesentliche Rolle.

273 Auf welcher Textgattung die “queere Mischung von Zeichen” in Moragas Text tatsächlich beruht, wird im Abschnitt 5.4.2 diskutiert, der sich mit den Kodizes beschäftigt.

schichtsschreibung und ihren Anspruch auf Objektivität und Wahrheit entsteht eine hybride Geschichte, zusammengetragen aus den Zeichen verschiedener Aussage- und Aufschreibesysteme. Das Sprechen von der "real history", die der Gemeinschaft verwehrt blieb, bindet auch Moragas Argumentation – ähnlich derjenigen in *Borderlands/La Frontera* – in ein Koordinatensystem von "wahr" und "falsch" ein. Damit greift Moraga für ihren alternativen Geschichtsentwurf sowohl auf die autorisierende Kategorie Wahrheit als auch auf die privilegierte Position von Geschichtsschreibung in Bezug auf deren Autorisierung zurück. Auch wenn die alten Wahrheitsgeflechte durchbrochen werden, setzt *The Last Generation* die auf Wahrheit rekurrierende Autorisierungsfunktion der in ihrem Text konstituierten Subjektivität ein.

Beide Texte rekurrieren auf Geschichte. Während *Borderlands* die existierende Geschichtsschreibung revidieren will, verwirft *The Last Generation* zunächst das überkommene Geschichtskonzept, um am Ende ein durch Prophezeiung, remythologisierten Mythos und alternative Geschichte revidiertes Geschichtskonzept entstehen zu lassen. Anzaldúa und Moraga verknüpfen in spezifischer Weise autobiographische Strategien und Geschichtsschreibung; sie gestalten das ambivalente Verhältnis von Mythos und Geschichte und nutzen es für die eigene *réécriture*. Auf diese Weise wird Geschichtsschreibung narrativiert und der Literatur angenähert. Besonderen Nachdruck legt Moraga dabei auf die Inszenierung von Literatur in Form von Prophezeiung als Alternative zur Geschichtsschreibung. *Borderlands/La Frontera* rekurrert ebenfalls auf alternative Formen der Geschichtsschreibung, indem verschiedene Textgattungen und Diskurse dem traditionellen historiographischen Schreiben gegenübergestellt werden und Volkskultur als Trägerin und Vermittlerin eines marginalisierten kulturellen Gedächtnisses aktualisiert wird. Die auf diese Weise in *Borderlands* produzierte Hybridisierung der Aussageformen belegt, dass wissenschaftliche wie nichtwissenschaftliche Texte und die in ihnen dominanten Aussageformen den Geschichtsdiskurs gleichermaßen konstituieren und ihre Grenzen in der Wechselwirkung miteinander aushandeln. Die Tradition der aztekischen Schreiber (*tlamatinimeh*) in Moragas *The Last Generation* ist ein Hinweis auf einen weiteren alternativen Bezugsraum, auf den im Folgenden genauer einzugehen ist.

### 5.3 (Kultur-)Anthropologische Diskurse, präkolumbische Kulturen und kulturelle Gegenwelten

In a multicultural milieu like that of Mexico [...] an indigenous founding myth plays a central role in the articulation of the modern social charter. [...] anthropology in Mexico has always been centered on its indigenous populations and closely tied to the nation-building project and, as such, can be characterized as *the* national discipline. (Klor de Alva 1992: xiv-xv)

Anthropologische Festschreibung des Anderen und Rückgriff auf präkolumbische Kulturen als Teil eines emanzipatorischen Nationen bildenden Projekts sind die beiden Pole, zwischen denen sich die Bezugnahme auf einen anthropologischen Diskurs als Referenz und Autorisierung bewegt. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass in Anzaldúas *Borderlands/La Frontera* und Moragas *The Last Generation* auf den anthropologischen Diskurs Bezug genommen wird, um sich zwar zum einen von einer anthropologischen Festschreibung des Anderen zu distanzieren, ihn aber zum anderen als Folie für den eigenen Diskurs zu nutzen. Die moderne Kulturanthropologie, die als Sozialwissenschaft untersucht, in welcher Weise individuelle Erfahrung sozial und kulturell konstruiert ist (vgl. Fischer 1994: 81), bietet dafür die Grundlage. Dargelegt wird, dass die präkolumbischen, mesoamerikanischen Kulturen einen alternativen Bezugsraum jenseits des aktuellen Lebensbereichs in der angloamerikanischen Gesellschaft eröffnen, der sozialwissenschaftliche Anknüpfungspunkte für eine Reformulierung von Identitäten verfügbar macht. Für die Untersuchung dieser Referenzen werden verschiedene Ebenen relevant: Einerseits werden alternative kulturelle Rahmenbedingungen<sup>274</sup> sichtbar gemacht, andererseits finden sich in den mesoamerikanischen Kulturen und ihren kulturellen Gründungsmythen Konzepte kultureller Alterität, die einen Anknüpfungspunkt für die Kritik zweckrationalen Denkens in der dominanten Kultur bieten. Sie erscheinen als ein Reservoir von Alteritätsfiguren, die Modelle von Ganzheit und Komplexität (versus Reduktion), Polytheismus (versus Monotheismus) und schließlich Ambivalenz (versus Eindeutigkeit) bereitstellen. Dieser Rückgriff auf präkoloniale Mythologiefragmente steht in einer hispanoamerikanischen Tradition, die aus dem Kontext der Unabhängigkeitsbewegung und Nationenbildung in Lateinamerika hervorgegangen ist, daher sind Mythen als besondere symbolische Form und als eigenständiges System Gegenstand einer ethnologisch ausgerichteten Mythenanalyse. Im Verlauf der Analyse wird zu zeigen sein, wie Anzaldúas und Moragas Texte Bezug auf anthropologische Intertexte nehmen, auf deren Grundlage die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der in diesen Intertexten entworfenen Modelle bis in die Gegenwart aufgezeigt werden können.

In der oben zitierten Einleitung zu Miguel León-Portillas Schriften (León-Portilla 1992) betont Jorge Klor de Alva die historische und symbolische Rolle, die die

---

274 Zum Begriff "cultural frames" siehe Fischer/Marcus (1986) sowie Fischer (1994: 83, 94).

Geschichte der *Mexica* in der Herausbildung einer kollektiven mexikanischen Identität spielt:

The tale of the Mexicas as a chosen people [...] has served as a national “charter myth” because it has been able to function as the *master metaphor* behind almost every important nation-building legend [...]. Although the Nahuatl narratives of divine intervention and triumph over impossible odds are only marginally connected to the origin myths of many Mexicans, such as the Maya, the Zapotec, and other non-Nahuatl-speaking peoples, the continued postcontact centralization of power in the area once controlled by the Nahuas has transformed the tale of the rise and fall of the Mexicas into the story of Mexico’s collective past. (Klor de Alva 1992: xv; Hervorhebung AB)

Die Legende von den *Mexica* als auserwähltem Volk wird zur “master metaphor” und das, obwohl, wie Klor de Alva ausführt, die Nahuatl-Erzählungen von göttlicher Intervention nur peripher mit den Ursprungsmythen vieler nicht-nahuatl-sprachiger Mexikaner verbunden sind.<sup>275</sup> Die zentrale Position dieses *grand récit* in der mexikanischen Nationenbildung, der als Orientierungsmodell einer Chicanoidentität diene, ist ohne Zweifel ausschlaggebend für seinen Einschluss in den Prozess der Gemeinschaftsbildung der Chicanos/as.

Die Geschichte(n) der Nahuatl fand(en) vor allem während der Bürgerrechtsbewegung der späten 1960er und frühen 1970er Jahre als “aztekische” Erzählung(en) und Symbolik Eingang in die Formierung<sup>276</sup> der Chicanos bzw. der mexikanisch-amerikanischen Bevölkerung als Gemeinschaft. Ethnische Identität und *ethnic pride* als Mittel politischer Organisation veranlassen die verstärkte Hinwendung zu Elementen dieses *grand récit* über die großen indigenen Zivilisationen – Konzepte und Symbole wie *Aztlán* als mythisches Heimatland, der aztekische Krieger als Symbol heldenhaften Mutes, das Zeitalter glorreicher aztekischer Herrschaft, *El Quinto Sol*. In der Chicanoliteratur sollten die “mystisch-militaristischen Symbole” (Klor de Alva 1986: 21) sowohl den Anspruch auf Universalität als auch auf eine kulturhistorische Spezifik stützen. León-Portillas Texte *The Broken Spears* (1966) und *Aztec Thought and Culture* (1963) sind den Analysen Klor de Alvas zufolge eine wesentliche (Inspirations-)Quelle für die Entwicklung des *indigenismo* unter Chicano-Wissenschaftlern und -Künstlern und generell für die “ideologische” Schulung und das Selbstverständnis der Chicanos. In diesem Zu-

---

275 “Die Selbst- und Fremdzuschreibungen, mit denen die ethnische Identität kontrastiv zu anderen Identitäten markiert wird, greifen einzelne kulturelle Merkmale der eigenen oder fremden Gruppe aus dem Gesamtpertoire kultureller Muster heraus und besetzen sie symbolisch. Ausgewählt werden die Merkmale, die am ehesten einer Dichotomisierung zwischen der eigenen und der Fremdgruppe entgegenkommen: Es müssen aber keineswegs die auffälligsten Differenzen im Denken und Verhalten sein, die dafür geeignet sind” (Welz 1994: 72). Als eine Ursache für diese Transformation der Erzählung vom Aufstieg und Fall der *Mexica* zur zentralen Erzählung der kollektiven mexikanischen Vergangenheit führt Klor de Alva die Tatsache an, dass die Macht sich auch nach der spanischen Eroberung in den vormals von den Azteken kontrollierten Gebieten konzentriert.

276 Zur Problematik des Modells von Nationenbildung im Kontext von Gemeinschaftsbildungsprozessen in Minderheitengruppen siehe Kapitel 2 dieser Arbeit.

sammenhang ist auch die englischsprachige Veröffentlichung von León-Portillas Schriften zu sehen, auf die ich mich hier beziehe und in deren Vorwort der Herausgeber Klor de Alva betont, dass diese Texte gerade auch im Hinblick auf die Curricula von Chicano-Collegestudenten ein Korrektiv zu den herkömmlichen Darstellungen US-amerikanischer Geschichte bilden sollen. Neben Klor de Alva haben Chicano-Kritiker wie Rafael Pérez-Torres Mitte der 1990er Jahre darauf verwiesen, dass die Funktionalisierung der präkolumbischen Motive für politische Zwecke auf Prozesse der Reduktion und der Symbolisierung angewiesen ist.<sup>277</sup>

Auch die Hinwendung zur präkolumbischen Kultur selbst ist keine Konstante in der Chicano/a-Literatur. Der Stellenwert der präkolumbischen Motive hat sich im Laufe der Jahre maßgeblich verändert.<sup>278</sup> Nach dem Höhepunkt der *Chicano-Renaissance* Anfang der 1970er Jahre verschwanden, gleichzeitig mit einer wachsenden Akzeptanz der Chicanokultur, präkolumbische Motive aus dem Motivreservoir der Chicanoliteratur. Folgt man dem Argument Klor de Alvas (1986), so war ein weiterer einflussreicher Faktor für die Abkehr der Chicanoliteratur von präkolumbischen Motiven der *backlash* der konservativen (Reagan-)Regierung in den 1980er Jahren. Das konservative politische Klima führte dazu, dass die ideologische Kritik an den Grundfesten der angloamerikanischen Gesellschaft, die zuvor mit den präkolumbischen Motiven als Alternativentwurf zu den gesellschaftlichen Verhältnissen in den USA argumentierte, an Einfluss verlor. Stattdessen entwickelte sich eine Kritik, die sich vornehmlich gegen Diskriminierungspolitik und Praktiken privater und öffentlicher Institutionen richtete und innerhalb der Systemgrenzen institutionelle und politische Veränderung forcieren wollte. Klor de Alva folgert, dass nur Projekte einer radikalen Systemkritik die mexikanische indigene Philosophie als "Gegendoktrin" zur angloamerikanischen Ethik auf den Plan zu rufen und zu rechtfertigen schienen.

---

277 Klor de Alva (1986: 25) entwickelt die These, dass in literarischen Texten von Chicano/a-Autor/innen präkolumbische Themen zum einen als Folie für eine Kritik der angloamerikanischen Gesellschaft und zum anderen als Fetisch dienen, der vor den Übeln dieser Gesellschaft schützt. Insofern bietet die mesoamerikanische Philosophie die Möglichkeit, die Grundlagen der angloamerikanischen Gesellschaft in Frage zu stellen und dem angloamerikanischen Materialismus die Spiritualität der aztekischen Kulturen gegenüberzustellen. Für den Autor ist der Rückgriff auf mesoamerikanische Philosophie und Tradition in der kulturellen Produktion von Chicanos vor allem Ende der 1960er und in den 1970er Jahren insofern problematisch, als das begrenzte Wissen bzw. das nichtwissenschaftliche Interesse sowie die Funktionalisierung dieser Fakten zur "Reduktion der indigenen Philosophie auf Symbole" führte (Klor de Alva 1986: 20). Inwiefern dies für die hier behandelten Texte zutrifft, wird sich im Folgenden zeigen.

278 Klor de Alva (1986: 18) konstatiert: "Though Chicano literature in the last dozen years, particularly that emanating from California, has at times been replete with references to ideas and symbols derived from the ancient civilizations of Mesoamerica, this was not always the case. Among the few Chicanos writing before the 1960s allusions to pre-Contact motifs were rare. And with the waning of the activist, confrontational phase of the Chicano struggle for social justice there has been a dramatic reduction in the use of ancient Mexican concepts or motifs".

It was *only* when dramatic transformations in ideology seemed desirable and possible that many Chicanos countered Anglo ethics, metaphysics, and logic with Mexican indigenous philosophy [with references to ideas and symbols derived from the ancient civilizations of Mesoamerica]. (Klor de Alva 1986: 19)

Wie derselbe Autor darüber hinaus feststellt, greifen Chicana-Autorinnen ohnehin weniger häufig auf präkolumbische Motive zurück. Er argumentiert, dass ihre Texte ein gebrochenes Verhältnis zu diesen Motiven erkennen ließen, das sich in den militaristischen und dominant männlich-patriarchalischen Tendenzen begründe, die sich in den Motiven manifestieren.<sup>279</sup>

Die 1980er Jahre zeichnen sich – wie wir an anderer Stelle bereits gesehen haben – durch einen Boom der literarischen und literaturkritischen Produktion von Chicana-Autorinnen aus. *Borderlands/La Frontera* und *The Last Generation* entstehen im Kontext der Chicana- wie der *Women of Color*-Bewegung. Beide hinterfragen die Präsenz machistischer, patriarchaler Figuren im Chicanodiskurs bzw. der Chicanoliteratur (von Autoren der 1960er und 1970er Jahre) äußerst kritisch und fordern die Präsenz weiblicher Symbolfiguren sowie darüber hinaus die Integration unterschiedlicher Positionen von Differenz in das Konzept von Chicano ein. Norma Alarcón (1998: 372) verweist in ihrem Aufsatz “Chicana Feminism: In the Tracks of ‘The’ Native Woman” auf diese Tendenz: “By including feminist and gender analysis into the emergent political class [...], Chicanas are reconfiguring the meaning of cultural and political resistance and redefining the hyphen in the name Mexican-American [...]” Ana Castillo (1994: 166) hebt die Aneignung von Mythen und Symbolfiguren in den Texten von Chicana-Autorinnen hervor, die sich generell auf zwei Ebenen vollziehe: 1. die Aneignung der Symbole im Sinne einer Rebellion gegen die dominante Kultur und 2. die kritische Aneignung dieser kulturellen Metaphern hinsichtlich ihrer patriarchalischen Grundlagen.

Angesichts der wachsenden Präsenz der Literatur von Chicanas und des oben dargelegten Rückgangs der präkolumbischen Symbolik in den Texten von Chicanos im gleichen Zeitraum stellt sich die Frage nach dem Umgang mit den präkolumbischen Motiven in *Borderlands*, *Loving in the War Years* und *The Last Generation* umso dringlicher. Inwiefern die schlaglichtartig umrissenen Tendenzen innerhalb der Chicano/a-Literatur für die hier behandelten Texte zutreffen, soll im Folgenden gezeigt werden. Im Zentrum stehen dabei die Fragen nach der Begründung für die Übernahme präkolumbischer Motive und nach den Verfahrensweisen ihrer Einschreibung in die hier betrachteten Texte.

---

279 Dieser andere Umgang der Autorinnen mit den Motiven wurde verschiedentlich herausgestellt. Vgl. Sánchez (1985); Herrera-Sobek (1985, 1988); Quintana (1986, 1990); Alarcón (1990/1998); Chabram-Dermersesian (1992, 1993); Castillo (1994).

### 5.3.1 Der (kultur-)anthropologische Diskurs in *Borderlands/La Frontera*

Let's all stop importing Greek myths and the Western Cartesian split point of view and root ourselves in the mythological soil and soul of this continent. (B/F: 68)

In welcher Weise auf anthropologische, ethnologisch/ethnographische Studien und das von ihnen produzierte Faktenwissen Bezug genommen wird, veranschaulicht Gloria Anzaldúas Umgang mit der Figur der Coatlicue als signifikantes Beispiel für die Integration präkolumbischer Motive in Chicanatexte. Nachdem die Vielgestaltigkeit Coatlicues auf der formal-typographischen, narratologischen, symbolischen Ebene und auf der Ebene der Gattungen in Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit im Zusammenhang mit Autobiographik sowie im Kontext der Diskurse über Körper und Sexualität analysiert wurde, stehen nun die mythologisch-kosmologischen Grundlagen – Coatlicue als der Teil eines kulturellen Gründungsmythos', der einer Remythologisierung unterzogen wird – im Vordergrund der Betrachtung. In Anzaldúas Bearbeitung wird Coatlicue zu einem mesoamerikanischen kulturellen Symbol und Modell weiblicher Ganzheit. Nicht zuletzt mit ihrer Beschreibung der Coatlicue-Statue des *Templo Mayor de Tenochtitlán* in *Borderlands/La Frontera* reiht sich die Autorin in einen illustren Kreis von europäischen und mexikanischen Forschungsreisenden, Wissenschaftlern und Literaten ein, deren Blick auf die Coatlicue und ihr Monument paradigmatisch ist für den Umgang mit der Gesamtheit der präkolumbischen Kulturen. Die jeweilige Haltung dieser Wissenschaftler und Künstler zur Statue verdeutlicht einerseits die europäische Perspektive auf die indigenen Kulturen, sie zeigt aber andererseits auch das ambivalente Verhältnis der sich konstituierenden mexikanischen Nation zu den indigenen Kulturen.<sup>280</sup> In einer Fußnote zur Beschreibung der Statue verweist Anzaldúa – gestützt auf Cottie A. Burlands und Werner Formans Studie (1975) zu den Göttern und Kulturen des alten Mexiko – auf die Spuren zweier Rezeptionslinien des Standbilds um 1824. Während die eine Lesart – in der Tradition der europäischen Kolonialherren – den monströsen und schrecklichen Aspekt hervorhebt,

---

280 Im Jahr 1790 wurden die Coatlicue-Statue und ein aztekischer Kalenderstein unter den Fundamenten der *Plaza Mayor* von Mexiko City entdeckt. Über 200 Jahre nach der Eroberung durch Cortés, als die Zeugnisse indigener Religion offenbar keine Bedrohung mehr für die koloniale Herrschaft und das Projekt der christlichen Bekehrung darstellten, wurden die Funde in die Königliche und Erzbischöfliche Universität von Mexiko gebracht. Nach kurzer Zeit beschloss man jedoch, die zwei Meter hohe Coatlicue-Statue wieder an der Fundstelle zu vergraben, nicht nur, um der Wiederbelebung des alten aztekischen Glaubens vorzubeugen, sondern weil ihre "Monstrosität" den ästhetischen Maßstäben der Betrachter widersprach. Der Forschungsreisende León y Gama veröffentlichte 1792 eine detaillierte Untersuchung und fertigte Zeichnungen der Coatlicue-Statue an, aufgrund derer wiederum ein weiterer berühmter Forschungsreisender, Alexander von Humboldt, um erneute Ausgrabung bat. Dies geschah, die Statue wurde jedoch sofort wieder vergraben. Erst Jahre nach der Unabhängigkeit wurde sie endgültig freigelegt, rückte dann sukzessive ins Zentrum der Aufmerksamkeit und fand schließlich ihren Platz als Gegenstand von wissenschaftlichem, historischem und ästhetischem Interesse an zentraler Stelle im mexikanischen Nationalmuseum für Anthropologie (vgl. Taube 1994: 40f. und Paz 1979: 51ff.).

huldigt die andere – in der indigenen Tradition – der unter dem Pflaster des *Zócalo*<sup>281</sup> verborgenen “heiligen Macht” mit jährlich wiederkehrenden Opfergaben. Octavio Paz (1979: 63) interpretiert die Statue, die, wie er formuliert, “sorprende no sólo por sus dimensiones [...] sino por ser un concepto petrificado”, als Abstraktion, Rätsel und schreckliches Mysterium. Die Stein gewordene Idee, die Kosmologie, die in der Betrachtung dieser Statue aufscheint, wird zum Anknüpfungspunkt für die kultur- und identitätstheoretischen Überlegungen einer Reihe von Chicana-Autorinnen. Für Anzaldúa ist Coatlicue – ganz ähnlich der Pazschen Deutung – ein Symbol der Ganzheit.

Im vierten Essay-Kapitel von *Borderlands*, “*La herencia de Coatlicue/The Coatlicue State*”, fügt Anzaldúa ihrem Text eine Beschreibung der Statue und ihrer Monstrosität (B/F: 47) ein, von der sich die Erzählerin bezeichnenderweise im New Yorker Museum für Naturgeschichte<sup>282</sup> auf einer temporären Ausstellung überzeugen kann:

She has no head. In its place two spurts of blood gush up, transfiguring into enormous twin rattlesnakes facing each other, which symbolize the earth-bound character of human life. She has no hands. In their place are two more serpents in the form of eagle-like claws, which are repeated at her feet: claws which symbolize the digging of graves into the earth as well as the sky-bound eagle, the masculine force. Hanging from her neck is a necklace of open hands alternating with human hearts. The hands symbolize the act of giving life; the hearts, the pain of Mother Earth giving birth to all her children, as well as the pain that humans suffer throughout life in their hard struggle for existence. The hearts also represent the taking of life through sacrifice to the gods in exchange for their preservation of the world. In the center of the collar hangs a human skull with living eyes in its sockets. Another identical skull is attached to her belt. These symbolize life and death together as parts of one process. (B/F: 47)

Ebenso wie bei Paz dominiert auch in Anzaldúas Beschreibung das Bild der Göttin als lebenspendende und todbringende Figur. Während Paz sie jedoch als Abstraktion und Mysterium liest, inszeniert Anzaldúas Text Coatlicues als “schockierende” Monstrosität dargestellte Macht als universelles weibliches Prinzip. In der Mehrzahl der vorangehenden Beschreibungen insbesondere durch eine dominante Immobilität charakterisiert, zeichnet sich die Figur der Coatlicue hier durch jenen Zustand aus, der sich im Titel gebenden *Coatlicue State* manifestiert. Dieser beinhaltet – das wurde bereits im dritten Kapitel dieser Arbeit herausgearbeitet – sowohl das stillgestellte Bild als auch den erkennenden Blick, bündelt also ein statisches und ein veränderndes Moment und wird damit zum entscheidenden Transformationsinstrument im Text erhoben. Das erzählende/erzählte Ich befindet sich in einem Zustand äußerlicher Immobilität und innerer Dy-

281 Der *Zócalo* ist einer der zentralen Plätze von Mexico City. An diesem Ort befand sich das Zentrum von Tenochtitlán, der früheren Hauptstadt des aztekischen Reichs.

282 Dass dieses Beispiel für aztekische Hochkultur im Museum für Naturgeschichte ausgestellt wird, entspricht der für die klassische Anthropologie durchaus typischen ahistorischen Betrachtung der außereuropäischen Kulturen. Die Dichotomie Natur-Kultur, die im Verhältnis von “moderner Welt” zu den so genannten Naturvölkern eine unüberbrückbare Distanz schafft, greift auch hier.

namik<sup>283</sup> und erfährt sich selbst mit Hilfe der in der Figur der Coatlicue freigesetzten Komplexität als "completa" (B/F: 51). Die "dynamisierte" Coatlicue entsteht als Bild der Vielheit im Einen, als "the godwoman in me, [...], Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatlatlopeuh-Guadalupe" (B/F: 50).<sup>284</sup> Die Göttin erscheint, und das ist ein zentraler Anknüpfungspunkt für Anzaldúas Rezeption dieser Figur, als Totalität, die positive und negative Aspekte in einer Figur integriert.

Die Angaben zu den präkolumbischen Zivilisationen Mesoamerikas und ihrer Philosophie finden – vermittelt über Zitate in Text und Paratext – Eingang in *Borderlands/La Frontera*. Die ethnographischen, ethnologischen und kulturanthropologischen Untersuchungen, die den anthropologischen Intertext zu *La Frontera* bilden, sind zwischen 1962 und 1984 entstanden; sie gelten größtenteils als Klassiker ihrer Disziplinen und fanden zudem über die Fächergrenzen hinaus breite Rezeption. Die Autoren – es handelt sich um Jacques Soustelle, Karl W. Kluckert, Eric R. Wolf, Robert Gordon Wasson, Cottie A. Burland und Werner Forman – haben mit ihren Beiträgen zum Teil wegweisende Veränderungen in ihren jeweiligen Disziplinen initiiert und setzen sich deutlich von einer ahistorischen anthropologischen Praxis ab.<sup>285</sup> Die Namen der Wissenschaftler gelangen fast ausschließlich durch die Literaturangaben in den Endnoten in den Text und stellen für die entsprechenden Textpassagen eine Referenz zum anthropologischen Diskurs her. Informationen über verschiedene Götterfiguren und Transformationsprozesse zwischen früh- und hochaztekischer Kultur sind in den Haupttext integriert. Scheinbar im Widerspruch zur gerade beschriebenen, über den Paratext hergestellten intertextuellen Praxis wird die Anthropologie auf der Ebene der Narration zunächst als eurozentrische Forschung eingeführt und kritisiert:

---

283 Zum *Coatlicue State* heißt es im Text zudem: "Frozen in stasis, she perceives a slight/ movement – a thousand slithering serpent hairs./ *Coatlicue*. It is activity (not immobility) at its/ most dynamic stage, but it is an underground/ movement requiring all her energy. It brooks no/ interference from the conscious mind." (B/F: 47).

284 Die in der Statue versteinerte Idee wird am Ende des Kapitels zu neuem Leben erweckt: "I see *oposición e insurrección*. I see the crack growing on the rock. I see the fine frenzy building. I see the heat of anger or rebellion or hope split open that rock, releasing *la Coatlicue*" (B/F: 51).

285 Soustelle gilt als Spezialist für altmexikanische Kulturen (*The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*, 1962); Burlands und Formans *Feathered Serpent and Smoking Mirror: The Gods and Cultures of Ancient Mexico*, 1975, ist ein breit rezipierter Text; Wasson hat die US-amerikanische Mykologie-Forschung begründet (*The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*, 1980); Eric R. Wolf (Schüler von Ruth Benedict) hat als Lehrer und Forscher die Geschichte der US-amerikanischen Anthropologie mitgeschrieben (*Sons of Shaking Earth*, 1959). Darüber hinaus werden zitiert: Karl W. Luckert, *Olmec Religion: A Key to Middle America and Beyond*, 1976; Geoffrey Parrinder (ed.), *World Religions: From Ancient History to the Present*, 1971; Robert Plant Armstrong, *The Powers of Presence: Consciousness, Myth, and Affecting Presence*, 1981.

**White anthropologists claim that Indians have “primitive” and therefore deficient minds, that we cannot think in the higher mode of consciousness – rationality.** They are fascinated by what they call the “magical” mind, the “savage” mind, the *participation mystique* of the mind that says the world of the imagination – the world of the soul – and of the spirit is just as real as physical reality. In trying to become “objective”, Western culture made “objects” of things and people when it distanced itself from them, thereby losing “touch” with them. This dichotomy is the root of all violence. (B/F: 37; Hervorhebung in Halbfett AB)

Generalisierend ist hier die Rede von den “white anthropologists” und den von ihnen vertretenen, stereotypen Auffassungen über “Indians”, nichtweiße Forschungsobjekte, als deren Teil das erzählende Ich sich zu erkennen gibt (“we cannot think”). Die in diesem Zitat artikuliert Kritik richtet sich gegen eine anthropologische Forschung, die auf einer gleichsam ontologischen Distanz zwischen Forschenssubjekt und Forschungsgegenstand basiert und auf diese Weise die “anderen” Kulturen zu primitiven bzw. “magisch-exotischen” Gegenständen reduziert. Es waren nicht zuletzt Texte der Wissenschaftsbereiche Ethnographie und Kulturanthropologie, die in entscheidendem Maße zur Festigung und zum Fortbestehen von Stereotypen der Chicanas/os beitrugen (vgl. Rosaldo 1989). Die vermeintliche Distanz und Objektivität dieser Forschung – Mythen eines Konzepts “objektiver” Wissenschaft – werden in der oben zitierten Passage attackiert.<sup>286</sup> Die eher pauschale Distanzierung im Gestus des Textes ist Ausdruck der Kritik am unmarkierten Dominanzverhältnis zwischen “native informant” und “white anthropologist”. In Anzaldúas generalisierender Kritik klingt eine Debatte nach, die – vor allem durch den Chicano-Anthropologen Octavio Romano initiiert – zwischen 1967 und 1970 vehement geführt wurde: Auch Romanos harsche Kritik an einer stereotypisierenden anthropologischen Forschung, die er namentlich benennt, endet mit einer Pauschalverurteilung anthropologischer Forschung. Seit den 1970er Jahren geriet der anthropologische Diskurs in grundsätzlicher Weise ins Kreuzfeuer einer Kritik aus der Perspektive der vormaligen “Forschungsobjekte”, die das Recht auf Selbstrepräsentation einforderten (vgl. Rosaldo 1986, Lavie 1992).<sup>287</sup> Die Objekte der Analyse – nun selbst analysierende Subjekte – begannen, den Ethnographen und seine Arbeit kritisch zu hinterfragen. Damit ist auch eine wesentliche Richtung der Diskussion in den *Ethnic Minority Studies* be-

286 Eine Fußnote zu dieser Passage verweist auf den Anthropologen Lucien Lévy-Bruhl als denjenigen, der den Begriff der *participation mystique* prägte. C.G. Jung, den Anzaldúa im Anschluss zitiert, betrachtet diese Denkweise als eigenartige psychologische Verbindung von Subjekt und Objekt, wobei sich das Subjekt nicht als vom Objekt getrennt zu betrachten vermag und die direkte Verbindung zwischen beiden zu einer Teilidentität des Subjekts wird (vgl. B/F: 95, Fn 32).

287 Dies geschah parallel zum *literary turn* in der (Kultur-)Anthropologie. Clifford Geertz und James Clifford argumentierten in den 70er Jahren, dass das Studium der Kultur eine Vielzahl von Perspektiven erfordere und literarische Formanalyse Eingang in das anthropologische/ethnographische Instrumentarium finden sollten. Clifford Geertz’ Verständnis der Kultur als selbstgesponnenes Netz von Bedeutungen, das ständig in der Herstellung begriffen ist, muss für diese Bewegung als wegweisend betrachtet werden (vgl. Geertz 1973).

schrieben, in deren Verlauf die Voraussetzungen und Bedingungen einer ethnographischen Feldforschung neu durchdacht und die eigene Position im Wissenschaftsbetrieb mit der Frage nach einem anderen Umgang mit den "native informants" verschränkt wurde (vgl. Chabram 1990: 234f.). Nicht zuletzt lösten Fragen der Autorschaft und der Repräsentationsmacht sowie Fragen der Positionalität des forschenden Subjekts auch die Rezeption der Ethnographie als autobiographisches "Out-Law Genre" (Kaplan 1992) und der Autobiographie als alternatives ethnographisches Genre (Visweswaran 1994) aus.<sup>288</sup> Im Zuge der in Kapitel 3 ausführlich referierten Kanonrevision des autobiographischen Genres in den 1980er Jahren wurde Anzaldúas Schreibweise als Kritik am Genre gelesen, die als *autoethnography*, d.h. als Verbindung von Autobiographie und Ethnographie bezeichnet wurde.

Die Kritik an der "weißen" Anthropologie ließe nun eine Hinwendung zu Texten "nichtweißer" Anthropologen als stützende Intertexte in *Borderlands* erwarten. Dies bleibt jedoch bis auf zwei Ausnahmen aus,<sup>289</sup> und Anzaldúas Text beschränkt sich auf das geäußerte Pauschalurteil über "white anthropologists". Tatsächlich unterstützen jedoch die Studien "weißer" Anthropologen Anzaldúas Anliegen, die Praxis einer essentialistischen anthropologischen Festschreibung zu kritisieren. So formuliert etwa Cartwright Brundage (1979) den Anspruch, die aztekische Kosmologie unter Berücksichtigung aztekischer Geschichte als historisch veränderliches System zu betrachten.<sup>290</sup> Auf derlei Nuancierungen verzichtet allerdings Anzaldúa im Zuge ihrer Kritik, die in erster Linie auf den überkommenen anthropologischen Mainstream zielt. In die Fußnoten verwiesen, leisten die zitierten Autoritäten die implizite Autorisation der eigenen Thesen. Sie liefern das faktische Material, das Anzaldúa aus der marginalen Perspektive ergänzt und revidiert und auf diese Weise eine neue Erzählung zusammensetzt. In *La Frontera* dienen die anthropologischen Intertexte daher meist nicht als Grundlage für eine Auseinandersetzung oder als Folie zur Abgrenzung der Autorin, wie im Beispiel der Pauschal-

- 
- 288 Kaplan (1992: 127) führt aus: "For the subject of ethnographic writing to circulate in transnational culture as 'author', essentialist mythologies of identity and authorship must be challenged and bracketed in favor of reading strategies that acknowledge the complexities of power in the production of life writing from nonmetropolitan, non-Western locations." In *Fictions of Feminist Ethnography* – einem in der US-amerikanischen Anthropologie viel beachteten Text – befasst sich Kamala Visweswaran mit dem neuen Genre der ethnographischen Fiktion.
- 289 Der mexikanische Musikwissenschaftler Vicente Mendoza, aus dessen Corrido-Sammlung Anzaldúa zitiert, sowie Miguel León-Portilla, den Klor de Alva (1992) als Inspirationsquelle der Chicano-Bewegung bezeichnet hatte, sind die mexikanischen wissenschaftlichen Autoritäten, die im Text zitiert werden.
- 290 Als vornehmliche Quellen nennt er Bernadino de Sahagúns *Historia general de las cosas de Nueva España* (1585), die auf den in den Kodizes *Florentino* und *Matritense* in Náhuatl überlieferten Berichten indianischer Informanten beruht, sowie Diego Duráns *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1581), in der sich neben der Geschichte der Eroberung auch ein aztekischer Kalender und eine Geschichte der Azteken finden und die als eines der verlässlichsten ethnographischen Zeugnisse gilt.

kritik an den weißen Anthropologen. Anzaldúa verfasst vielmehr eine eigene Erzählung, in der die anthropologischen Forschungsergebnisse Versatzstücke bilden, die der fiktiven eine faktische Dimension hinzufügen. Als Gestus der Distanzierung wird der kritische Impetus des Pauschalurteils über "white anthropologists" für die eigene (Ein-)Setzung als Subjekt der Aussagen über Chicana/os signifikant. Über die De-Legitimation des einen Diskurses tritt der andere, an dessen Stelle.

Ein anthropologischer Text, den *La Frontera* in ganz anderer Weise integriert, ist June Nashs Studie "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance" von 1978. Auch auf Nash trifft das Pauschalurteil augenscheinlich nicht zu, denn ihr gynokritischer, feministischer Ansatz bietet Anzaldúa die Möglichkeit, das Material der übrigen anthropologischen Intertexte kritisch zu hinterfragen und es entsprechend der in Nashs Aufsatz geführten Argumentation anzuordnen. Hier dient der anthropologische Intertext als argumentativer Leitfaden, an dem entlang die aztekische Kosmologie und ihre Gründungsmythen, die im Text zunächst als Korrektiv gegen die angloamerikanische kulturelle Dominanz eingeführt wurden, kritisch auf ihre blinden Flecken, ihre Kontinuitäten und Brüche hin analysiert werden. In ganz ähnlicher Weise wie Nashs anthropologischer Text unternimmt auch *La Frontera* den Versuch, eine Geschlechterperspektive in die Erzählung der präkolumbischen kulturellen Gründungsmythen einzuschreiben, um auf diesem Wege der kritischen Revision eine Tradition starker weiblicher Symbolfiguren zu schaffen.

Anzaldúas Text verweist auf vor- bzw. frühaztekische Überlieferungen, in denen die Gottheiten das Prinzip der "Einheit-in-Vielheit" darstellen. In Nashs Untersuchung der innergesellschaftlichen Ursachen für den Zerfall des aztekischen Reiches bildet die Vision einer ursprünglichen Ganzheit, die männliche wie weibliche Aspekte in sich vereint, den Ausgangspunkt.<sup>291</sup> *Borderlands'* drittes Kapitel, "Entering into the serpent", folgt der Argumentation, dass die frühe Gottheit, die die Balance von Männlichem und Weiblichem, von Leben und Tod, Licht und Dunkel, kurz gesagt von Dualismen verkörpert, eine androgyne, ja sogar weibliche Gottheit gewesen sein könnte. Lord Ometecuhli und Lady Omechihuatl werden durch eine androgyne Coatlicue ersetzt: "[...] *Coatlicue*, Lady of the Serpent Skirt, contained and balanced the dualities of male and female, light and dark, life and death." (B/F: 32). Coatlicue – *Serpent Skirt* – stellt in Verbindung mit dem Symbol der Schlange, das bei den Olmeken auf die Ganzheit symbolisierende Erdgöttin – Leben gebärend und Leben nehmend – verweist (B/F: 34),<sup>292</sup> einen alternativen

291 "Some [tlamatime] continued to believe in the Lord and Lady of Duality, Ometecuhli and Omechihuatl. The early deities seemed to capture the balanced oppositions of life and death, light and dark, as well as masculine and feminine, in androgynous representations. Recent studies of the mural of Tlaloc, found in the pyramids of Teotihuacan, indicate that this representation may have been an androgynous or even female deity. Coatlicue, 'the Lady of the Snaky Skirt' [...] also seems to encompass these dualities, and the art critic, Fernandez, gives strong evidence that it is an androgynous icon." (Nash 1978: 359).

292 Zu den religiösen Vorstellungen der Olmeken siehe Luckert (1976).

Ort dar, einen Gegenpol sowohl zum patriarchalisch organisierten aztekischen als auch zum angloamerikanischen Kulturverständnis. Sie wird somit Symbol und Instrument einer doppelten Kulturkritik. Das derart ins Zentrum der Betrachtung gerückte Prinzip der Ganzheit ermöglicht es zum einen, historische Marginalisierungsprozesse sichtbar zu machen, die eine in der Ganzheitslogik zuvor existente Balance der Kräfte außer Kraft gesetzt haben, und zum anderen, dieses Kräftegleichgewicht erneut einzufordern. Diese Ganzheit bildet im Text ein Gegengewicht zur Gegenwart, die im Zeichen von Reduktion und Polarisierung dargestellt wird.

Neben dem Prinzip der Ganzheit erscheint der totekische und frühaztekische Polytheismus als Gegenpol zu einer Tendenz der Vereindeutigung im monotheistischen christlichen System, die Anzaldúas Text als Fortsetzung von Aufspaltungs- und Hierarchisierungsprozessen im aztekischen Reich präsentiert. *Borderlands* führt zunächst auf der Grundlage der Studien von Burland und Forman (1975), Cartwright Brundage (1979), Soustelle (1962) und der bereits erwähnten Nash (1978), die aztekische Kosmologie als synkretistisches und prozesshaft entstandenes Gebilde ein: Hervorgehend aus einer Vielzahl von Gottheiten aus älteren, benachbarten bzw. okkupierten Kulturen formiert sich diese Kosmologie in einem Prozess, der von Überlagerungen und partikulären Bedeutungsveränderungen innerhalb der Götterfiguren geprägt ist. Das Unterkapitel "*Coatlatlopeuh, She Who Has Dominion Over Serpents*" führt in dichter Folge eine Reihe von Gottheiten ein, zwischen denen narrative Verbindungen hergestellt werden. Es entstehen in Anlehnung an Cartwright Brundage (1979) nach dem Prinzip der "Vier-in-Eins"<sup>293</sup> auftretenden Gottheiten Cluster von Göttinnen, die miteinander in Verbindung stehen und eine Ausdifferenzierung unterschiedlicher, jedoch zusammengehöriger Aspekte ermöglichen. Anzaldúa integriert Coatlicue in eine Gruppe von Erdgöttinnen und führt sie als ein synkretistisches Symbol ein:

The earliest [Mesoamerican fertility and Earth goddess] is *Coatlicue*, or "Serpent Skirt" [...]. Another aspect of *Coatlicue* is *Tonantsi*. [...] The male-dominated Azteca-Mexica culture [...] divided her who had been complete, who possessed both upper (light) and underworld (dark) aspects. *Coatlicue*, the Serpent goddess, and her more sinister aspects, *Tlazolteotl* and *Cihuacoatl*, were "darkened" and disempowered [...]. *Tonantsi* – split from her dark guises, *Coatlicue*, *Tlazolteotl*, and *Cihuacoatl* – became the good mother. (B/F: 27)

Während *Tonantsi*, die archetypische "Große Mutter", das umfassende Prinzip der Erdgöttin darstellt, gibt es eine Reihe von Figuren, die spezifische Einzelaspekte vertreten. *Tonantsi* erscheint als die positive Variante der Erdmutter, *Coatlicue*, *Cihuacoatl*, *Tlazolteotl* hingegen werden abgespalten und als Symbolisierungen negativ konnotierter Aspekte verbannt. So wird zum Beispiel *Tlazolteotl* als Göttin der sexuellen Lust und der sexuellen Überschreitung mit der Dunkelheit und dem Mond assoziiert.<sup>294</sup> Die in diesen

293 Miller/Taube (1993: 150) führen dazu aus: "Many Mesoamerican deities, including serpent deities, are considered to exist as fours, or as for-in-one, often with separate color and directional associations".

294 Cartwright Brundage (1979: 162ff.) beschreibt *Tlazolteotl* auch als Göttin des Schmutzes. Ehebrecherinnen und Prostituierte würden, um sich von ihren Sünden reinzuwaschen, um

mythischen Figuren enthaltene Symbolik – die hierarchisierende Gleichsetzung von Weiblichkeit und Dunkelheit, von weiblicher Sexualität als Grenzüberschreitung – rekurriert auf Motive, die in der patriarchalischen symbolischen Ordnung auf das Andere verweisen. Es entsteht ein Netzwerk weiblicher Symbolfiguren, durch deren Verbindung ein Prinzip pluralistischer Ganzheit im Text inszeniert wird, das den Polytheismus als Pluralismus in der frühaztekischen religiösen Ordnung, aber auch die Heterogenität der Götterverehrung in den verschiedenen Stämmen – Totonak, Mexica – in den Texthorizont rückt (vgl. *B/F*: 27). Damit wird einerseits das Bild einer heterogenen Götterwelt entworfen, das sich aus verschiedenen Prinzipien zusammensetzt, die sich palimpsestartig überlagern, und andererseits werden zugleich kulturelle Gründungsmythen aufgerufen, die diese Vielheit aufspalten, reduzieren und einer neuen hierarchischen Ordnung unterwerfen.<sup>295</sup>

In der aztekischen Kosmologie steht die Göttin Coatlicue am Ausgangspunkt der Herrschaft des solaren Kriegsgottes Huitzilopochtli, den sie gebiert und der seine Schwester, die Mondgöttin Coyolxauhqui, und deren Brüder, die Sterne, tötet.<sup>296</sup> Der Geschwistermord, der mit der Geburt des Kriegsgottes einhergeht, wird verschiedentlich als Ausdruck eines veränderten Kräfteverhältnisses im Herrschaftsbereich der Azteken gelesen. Der Geburtsmythos des Huitzilopochtli wird zum kulturellen Gründungsmythos des Aztekenreiches, d.h. zur legitimierenden aztekischen Staatsmythologie (Taube 1994: 77f.), und zeigt in der gewaltsamen Machtübernahme den Beginn des fünften Zeitalters als das der aztekischen Herrschaft an. Anzaldúa beschreibt im Abschnitt “For Waging War is My Cosmic Duty” die militärische, administrative und diskursive Machtübernahme der Azteken über die in ihrem Machtbereich lebenden Völker. Nach Anzaldúa wurde in der aztekischen Hochkultur das Gleichgewicht zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen aufgehoben und die mächtigen weiblichen Gottheiten in den “Untergrund” gedrängt, indem ihnen – wie im Fall der Coatlicue und einiger ihr verwandter Göttinnen – monströse Eigenschaften verliehen wurden und männliche Gottheiten an ihre Stelle traten (vgl. *B/F*: 27). Für Anzaldúa geht damit ein entsprechender struktureller Wandel der aztekischen Gesellschaft einher, in dessen Verlauf ein gleichgewichtiges

---

brecherinnen und Prostituierte würden, um sich von ihren Sünden reinzuwaschen, um Mitternacht an eine Wegkreuzung gehen, sich dort entkleiden und mit den Kleidern ihre Sünden zurücklassen. Die Wegkreuzung (*crossroads*) als Veränderung ermöglichender Ort der Ambivalenz und Überlagerung, der schließlich sogar zum identitätsstiftenden Raum wird, findet sich auch in Anzaldúas Text wieder. Sie wird – wie bereits erwähnt – von Judith Butler (1993: 117, 124) als signifikante Metapher der Unabschließbarkeit von Identität übernommen.

295 Der Umdeutung des Schlangensymbols in Gestalt der Coatlicue, der in den vorherigen Kapiteln dieser Arbeit in Bezug auf Sexualität und autobiographische Erzählung nachgegangen wurde, folgt auf der Ebene der aztekischen und voraztekischen Kosmologie eine parallel geführte transformatorische Bewegung, durch die erstere zugleich Unterstützung findet. Anzaldúa konkretisiert diesen Vorgang, indem sie zunächst den historischen Prozess der Abspaltungen und Vereindeutigungen vor Augen führt.

296 In dem Mythos von Huitzilopochtli erscheint Coatlicue als der dunkle Ort, in ihrem Leib wird der Konflikt ausgetragen (vgl. Cartwright Brundage 1979: 166f.).

Verhältnis zwischen Männern und Frauen, Adel und *Macehuales* (Volk) zugunsten eines Ungleichgewichts aufgegeben wurde, in dem die kriegerische Kultur Überhand gewinnt. Diese Zuspitzung basiert auf dem Fazit, das Nash (1978: 362) am Ende ihrer Studie zieht: Die Zerstörung des Gleichgewichts zwischen Männern und Frauen sowie zwischen den verschiedenen Klassen durch das gewaltvolle Verhalten der Azteken (gegenüber den Frauen der eroberten Stämme), aber auch durch die ungleiche Verteilung von Tributzahlungen habe letztlich zum Verfall des aztekischen Reiches und somit zur Niederlage gegenüber den spanischen Eroberern geführt. Bei eingehender Analyse der Art und Weise, wie Anzaldúa Nashs Studie als Intertext in *La Frontera* integriert, wird neben der engen inhaltlichen Orientierung an der Argumentationsführung auch eine deutliche Nähe in den Formulierungen evident. Anzaldúa geht hier ähnlich vor wie in der Auseinandersetzung mit historiographischen Texten: Sie bleibt nah an der Vorlage, verlässt aber deren "neutralen Ton" und greift zu rhetorischen Mitteln, welche die Aussage polemisch akzentuieren.<sup>297</sup>

Zum Beleg ihrer Annahme einer matrilinearen und möglicherweise matriarchalen Kultur in der totekischen und in frühen aztekischen Gesellschaften, die sie mit Soustelle teilt, zieht Nash entsprechende Passagen im *Codex Mendocino* bzw. im *Codex Florentino* heran. Bereits Soustelle interpretierte matrilineare Strukturen, für die er in seinen Quellen Nachweise fand, als Hinweis auf eine matriarchalische Sozialstruktur. Seinen Befund: "in former times, women had the supreme power in Tula" (zitiert nach Nash 1978: 352), übernimmt Anzaldúa wörtlich in ihre eigene Erzählung vom frühaztekischen Matriarchat:

Matrilineal descent characterized the Toltecs and perhaps early Aztec society. Women possessed property, and were curers as well as priestesses. According to the codices, *women in former times had the supreme power in Tula*, and in the beginning of the Aztec dynasty, the royal blood ran through the female line. (B/F: 33; Hervorhebung AB)

Als Beleg sowohl für die Existenz dieser matrilinearen/matriarchalen Kultur als auch für die anschließenden Transformationsprozesse dient ihr die Göttin Cihuacoatl. Cihuacoatl – der Gruppe der blutdürstigen Göttinnen zugeordnet – bedeutet Schlangenfrau und ist nach Cartwright Brundage diejenige Göttin, der die meisten Menschenopfer dargebracht wurden. Als integraler Bestandteil der aztekischen Kosmologie diente ihr Kult der Legitimation der aztekischen Aggressionspolitik; durch Antonomasie wurde ihr Name zudem auf den Titel des zweitmächtigsten Mannes im aztekischen Staat übertragen. Soustelle, dem Anzaldúa in diesem Teil ihrer Ausführungen folgt, vermutet, dass sich dieses Amt ursprünglich auf den Hohepriester im Tempel der Cihuacoatl bezog, der höchste Ämter, unter anderem das des obersten Richters, innehatte. Die historisch belegte Person des Tlacaélel war unter König Itzcóatl (1429-1440) einer der einflussreichsten Cihuacoatl. Er war es auch – León-Portilla (1992: 98-106) zufolge –, der die entscheidenden Veränderungen in der Kosmologie der *Mexica* initiierte: die Einsetzung Huitzilopochtli als

---

297 Der Nachweis am Text kann hier nicht in der wünschenswerten Ausführlichkeit dokumentiert werden, vgl. aber dazu die Passagen in Nash (1978: 362) und B/F: 33-34.

höchster Gott der Mexica und damit den Wechsel zu Militarismus und Blutopfern.<sup>298</sup> In Anlehnung an Nash (1978: 353) interpretiert Anzaldúa die Tatsache, dass das zweithöchste Amt im aztekischen Staat den Namen einer weiblichen Gottheit trägt, als Spur jener zentralen Position, die die Frauen noch in der frühaztekischen Gesellschaft einnahmen.

Dieser Interpretationsansatz hat eine lange Tradition in der Matriarchatsforschung seit Johann Jakob Bachofen, die von der These ausgeht, dass in allen patriarchalisch organisierten Kulturen eine matriarchalische Ordnung vorausging. Mit dieser verbindet die feministische Matriarchatstheorie zumeist eine egalitäre, gewaltfreie Gesellschaftsordnung, die in der Figur einer "großen Göttin" ihren symbolischen Ausdruck findet. In der Ethnologie ist die Existenz von Matriarchaten, und somit auch Soustelles These, nach wie vor umstritten. Dessen ungeachtet hält Anzaldúa in ihrer Version der vorkolumbischen Mythen an der Matriarchatshypothese fest. Es liegt auf der Hand, dass auch Anzaldúas Text keinen letztgültigen Beweis für diese Hypothese antreten kann; im vorliegenden Zusammenhang sind jedoch schon die Begründungsversuche signifikant, in denen sich eine für die Autorin charakteristische Verfahrensweise im Umgang mit mythischen Symbolfiguren dokumentiert: Der sukzessiven Dekonstruktion der kulturellen Gründungsmythen, die mit ihrer Entstehungsgeschichte konfrontiert werden, korrespondiert ein paralleler Prozess der Repositionierung und Rehabilitierung der weiblichen Gottheiten. Der solcherart in Gang gesetzten Remythologisierung liegt die Vision einer matriarchalisch organisierten Gesellschaftsstruktur als (Gegen-)Utopie zugrunde.

Diese "Arbeit am Mythos" ist kein Selbstzweck; in Anzaldúas Text dient sie vielmehr dazu, eine revidierte Version jener Mythen, auf die sich der Chicanodiskurs beruft, in diesen zu projizieren. Anzaldúas Text konstituiert neue Verbindungslinien und auf diese Weise Figurencluster, die nun die Gegenwartskultur charakterisieren sollen, indem Figuren wie die Jungfrau von Guadalupe als "single most potent religious, political and cultural image of the Chicano/mexicano" (B/F: 30), die Malinche und die Llorona eingeführt und zu den aztekischen und voraztekischen in Beziehung gesetzt werden. Ein Beziehungsnetz entsteht, das "Einheit-in-Vielheit" auf einer weiteren Ebene für die Gegenwart installieren möchte.<sup>299</sup>

298 Unter Itzcóatl begann sich ein militaristischer Aztekenstaat herauszubilden, dessen Militärführer Tlaacáel, ein Neffe Itzcóatls, war. Während seiner Herrschaft wurden Geschichte und Ideologie neu geschrieben, alte Dokumente vernichtet und neue, die Eroberungspolitik verherrlichende Mythen auf den Weg gebracht. Der Begriff der "Blumenkriege" wurde für diejenigen kriegerischen Auseinandersetzungen geprägt, die einzig der Gefangennahme von zukünftigen Menschenopfern für die aztekischen Rituale dienten. (vgl. Nash 1978: 355, 358f.).

299 Die mythischen Symbolfiguren werden an jener Stelle in die Narration der Ich-Erzählerin eingepasst, an der die Transformation des mit Coatlicue assoziierten Schlangensymbols zum weiblichen Symbol *La Vibora* erfolgt. Für den individuellen Transformationsprozess auf der Grundlage archetypischer Symbolisierungen müssen folgerichtig nun auch die göttlichen Symbole umgedeutet werden. Umrahmt von der religiösen Praxis der Familie der Erzählerin und von der Anrufung der vergessenen Göttinnen durch die Erzählerin folgt die faktuale Schilderung in der unpersönlichen dritten Person, in der die darstellende Instanz eine zurückgezogene Position einnimmt. Nur

Im Ergebnis dieser Relektüre der präkolumbischen Götterwelt – ausgehend von der historischen Analyse auf der Grundlage des Materials kulturanthropologischer Texte – ist eben nicht eine für Chicana-Identität so zentrale Figur wie die Malinche schuld am Untergang des aztekischen Reiches, vielmehr wird die Geschlechterproblematik in eine Klassenproblematik umgedeutet, und den Oberschichten des aztekischen Reiches die eigentliche Verantwortung für dessen Untergang zugewiesen. Die Figur der Malinche, und damit auch die Chicanas,<sup>300</sup> werden von der Verantwortung für Eroberung und Kolonialisierung freigesprochen. Zugleich etabliert diese Mythenkritik eine Tradition weiblicher Symbolfiguren, die gemäß der Matriarchatsutopie Vorstellungen von Ganzheit, Komplexität und Einheit-in-Vielheit darstellen.

### 5.3.2 Präkolumbische Gegenmodelle in *The Last Generation*

A Mechicana glyph. Con Safos (LG: 188)

Ebenso wie Anzaldúas *Borderlands/La Frontera* nimmt Moragas *The Last Generation* Bezug auf vor- und frühaztekische Überlieferungen, insbesondere auf die religiöse Ganzheitssymbolik als Gegengewicht zu modernen respektive postmodernen Denkfiguren, die als reduziert und polarisiert wahrgenommen werden. Während Anzaldúa mit Hilfe von Lord Ometecuhli und Lady Omecihuatl auf ein komplementäres Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern verweist, das in der androgynen Figur der Coatlicue verkörpert ist und vor der Blüte des aztekischen Reiches das dominante Modell darstellte (B/F: 31f.), rekurriert Moraga mit der Gestalt Ometeotls auf die Verkörperung des Ursprungs allen Lebens in der frühaztekischen Mythologie, in der die Gegensätze, Mann/Ometecuhli und Frau/Omecihuatl, vereint sind.

It was not always like this.

In the beginning there were no contradictions. God, Ometeotl, the origin of all life, was both woman and man, Omecihuatl and Ometecuhli. The paradox of our native existence – that we both govern our fate and are predetermined to live it – was no more than a naked truth depicted in a poem, a song, [...]. (LG: 186)

In *The Last Generation* findet sich dieser Verweis auf eine harmonische Ganzheit im letzten Essay des Textes “Codex Xerí: El Momento Histórico”. Sie wird hier als ein alternatives Modell zum dualistisch-hierarchischen System eingeführt; letzteres – eingeleitet mit dem *Quinto Sol*, der Herrschaftsära der Azteken, – wird im Text als endliches,

---

an einer Stelle gelangt die erste Person an die Textoberfläche: Ein kollektives “our” bricht die faktuale Schilderung zum Ende der Passage in dem Moment auf, als der Text bei den Figuren Guadalupe, Malinche, Llorona anlangt. Das ideologiekritische Spiel mit mythischen Versatzstücken ist hier auch in der Narration in der Gegenwart angelangt.

300 Die zentrale Stellung der Figur der Malinche habe ich in Kapitel 4 im Zusammenhang mit Moragas *Loving in the War Years* aufgezeigt. Siehe dazu auch Bandau (2001).

dem Untergang geweihtes System präsentiert. Darüber hinaus stellt die ganzheitliche Kosmologie ein Gegenmodell zum Weltbild der zeitgenössischen angloamerikanischen Gesellschaft dar. Aus ihrer zeitgenössischen Perspektive kritisiert Moraga den patriarchalischen Gründungsmythos des *Quinto Sol* und formuliert einen neuen Mythos, den *Sexto Sol* (LG: 73-76). Dieser erfährt im Abschnitt "La fuerza femenina" eine Deutung als "machista myth" (LG: 74), in dem der Kampf zwischen patriarchalischen und matriarchalischen Strukturen dargestellt sei. Die mit Huitzilopochtli schwangere Coatlicue muss von der Tochter Coyolxauhqui getötet werden, um das von Huitzilopochtli verkörperte Prinzip des Krieges und die durch Coatlicue verkörperte männlich definierte Mutterschaft zu zerstören – "to save the culture from misogyny, war, and greed" (ebd.). Der Versuch misslingt, und Coyolxauhqui wird im Gegenzug von ihrem Bruder getötet, zerstückelt und als Mondgöttin in die Finsternis verbannt:

At the moment of birth, he murders Coyolxauhqui, cutting off her head and completely dismembering her body. Breast splits from chest splits from hip splits from thigh from knee from arm and foot. (LG: 73)

Der in dieser Szene beschriebene Gewaltakt verbannt die weibliche Macht und mit ihr das Prinzip des Friedens in ein Schattendasein: "*Coyolxauhqui, moon-faced goddess, enters the darkness, y la Raza, la época de guerra*" (LG: 74). Indem der symbolische Akt in die Geschichte von *la Raza*, die Geschichte der Chicanos/as eingebunden wird, ist der Mythos der Zeitlosigkeit enthoben und an die faktische Geschichte zurückverwiesen. Der symbolische Geschwistermord, der einen Herrschaftswechsel in der symbolischen Ordnung anzeigt, wird aufgrund der Parallelisierung mit dem Beginn des Kriegszustandes in der ethnischen Gemeinschaft als dessen Ursache lesbar. Bezeichnet dieser Kriegszustand zunächst das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, so zieht in dieser Logik die Marginalisierung des friedlichen, weiblichen Prinzips die konfliktive Gestaltung weiterer gesellschaftlicher Bereiche – etwa die gewaltsamen interethnischen Auseinandersetzungen – nach sich.

In my own art, I am writing that wound. That moment when brother is born and sister mutilated by his envy. (LG: 73)  
Huitzilopochtli is not my god. And although I revere his mother, Coatlicue, Diosa de La Muerte y La Vida, I do not pray to her. I pray to the daughter, La Hija Rebelde [...]. She is la fuerza femenina, our attempt to pick up the fragments of our dismembered womanhood and reconstitute ourselves. [...] She is motherhood reclaimed and sisterhood honored. (LG: 74)

Im Unterschied zur zentralen Stellung der Coatlicue in *Borderlands/La Frontera* richtet sich das Interesse in *The Last Generation* vornehmlich auf die rebellierende Tochter Coyolxauhqui. Gleichwohl überschneidet sich die Darstellung der beiden Figuren, denn Anzaldúas Beschreibung der Coatlicue-Statue in *La Frontera* beinhaltet Attribute, die Moraga Coyolxauhqui zuschreibt.<sup>301</sup> Als Enthauptete – "She has no head" – und ohne

---

301 Vgl. die zitierte Beschreibung der Coatlicue-Statue in Anzaldúas Text in Kapitel 5.3.1, S. 188f.

Hände – “She has no hands” – bietet Anzaldúas Coatlicue daher einen Intertext zu Moragas Bild der enthaupteten und zerstückelten Coyolxauhqui, obwohl oder gerade weil Moraga Coatlicue aus gutem Grund der Schlüsselfunktion enthebt, die unverzüglich von Coyolxauhqui – der in die Dunkelheit verbannten und zerstückelten Tochter – eingenommen wird. Setzt Anzaldúas Lektüre das Bild der verstümmelten Coatlicue wieder zu einem weiblichen und zugleich universellen Symbol der positiven Ambivalenz und Ganzheit zusammen, so ist Coyolxauhqui in Moragas Interpretation in erster Linie durch die Enthauptung entrechtet und zum Verstummen gebracht und durch das Fehlen der Hände ihrer Aktivität beraubt.

Die Schilderung einer Sonnenfinsternis in Mexiko City dramatisiert Moraga als Revanche der Mondgöttin Coyolxauhqui gegenüber dem Sonnengott Huitzilopochtli. Die religiöse Zeremonie zur Wiedereinsetzung der Sonne wird von den anwesenden Frauen insgeheim umgedeutet: “In public, we mouthed the shapes of his words that mourned the loss of light, and in secret we sang praise to She Who Went Unacknowledged, She Who Remains in Shadow, She Who Has the Power to Put Out the Sun’s Light.” (LG: 75). Diesen subversiven Akt feiert die Erzählerin als die Geburt einer neuen Ära, in der Coyolxauhqui als herrschende Göttin eingesetzt wird:

In those six minutes of darkness, something was born. In the darkness of that womb of silence, that female quietude, a life stirred. [...] As the light took the shape of the sky again, el Conchero stood on top of the pyramid mountain and announced the end of El Quinto Sol, the end of a 500-year historia sangrienta that saw to the near destruction of the Indigenous peoples of Las Américas. And from the ashes of destruction, a new era is born: El Sexto Sol: La Epoca de La Conciencia Humana. (LG: 75f.)

Moragas Text setzt die im Geburtsmythos des Huitzilopochtli zergliederte, fragmentierte Tochter/Schwester Coyolxauhqui neu zusammen und begründet mit dem neuen Mythos eine neue Ära – *El Sexto Sol*. Wie bereits für Anzaldúas Umgang mit dem aztekischen Gründungsmythos gezeigt, handelt es sich auch hier um einen Akt der Ent- und Remythologisierung. Diesem in Mexiko situierten rituellen Akt wird im letzten Essay, “Codex Xerí. El momento histórico”, das Ende des *Quinto Sol* in den USA gegenübergestellt. “Five hundred years later” (LG: 186) evoziert das erzählende Ich den überkommenen patriarchalischen Mythos als Anlass und Gegenstand des Schreibens und führt die Auseinandersetzung mit ihm auf der metatextuellen Ebene.

It is 1992 and Los Angeles is on fire. Half a millennium after the arrival of Columbus, the Mesoamerican prophecies are being fulfilled. The enslaved have taken to the streets, burning down the conqueror’s golden cities. A decade-long plague that attacks the very immune system upon which our survival depends assumes pandemic proportions. There is famine and worldwide dislocation. [...] And with such violent movement, our ancient codices have predicted, this era – “El Quinto Sol” – will be destroyed. The temple has been toppled and is falling into flames. This is the American destiny. (LG: 185f.)

Das Ende des *Quinto Sol* manifestiert sich in *The Last Generation* in einer Situation potenziertem Gewalt als Reaktion von *la Raza* auf ihr marginalisiertes Dasein. Das fünfte Zeitalter umfasst in Moragas Text nicht nur die Blütezeit und den Zerfall des aztekischen Imperiums, sondern auch das Aufblühen und das “Niederbrennen der goldenen Städte

der Eroberer". Diesen Gewaltausbruch kontextualisiert eine Situation, in der die Magie der rituellen Symbolik verblasst und die Assimilation der Nachfahren der Azteken an die angloamerikanische Gesellschaft vorangeschritten ist.

Five hundred years later, our deepest memories are mere colorless glimpses: paper cut-outs of the ancient dalia, maguey, lagartija. Our reptilian regeneration lies fragmented, hand split from heart. Decapitated, our speech scrolled tongues float in a wordless sea. *How did we grow so speechless?*

We know the red path. Bloody footprints on urban streetscapes. We assimilated, put on the white mask. We have been sleepwalking the road of "Davy Crockett" heroes. (LG: 186f.)

In die zeitliche Dimension dieser Entwicklung führt *The Last Generation* eine räumliche Dimension ein, die den kulturellen Raum der aztekisch geprägten Kultur einem angloamerikanisch geprägten Raum gegenüberstellt und die solchermäßen hergestellte Distanz dadurch unterläuft, dass aztekische Elemente die Kultur der Eroberer durchsetzen: In der zitierten Textpassage fällt eine Reihe von Begriffen ins Auge – "ancient dalia, maguey", "reptilian regeneration" –, die auf präkolumbische Symbole mit ritueller Bedeutung Bezug nehmen. Als fragmentierte und farblose Erinnerungen sowie leblose Abbilder haben die vormals rituellen Gegenstände und Symbole ihre Magie jedoch verloren. In Moragas Bild der "reptilian regeneration [...] fragmented, hand split from heart" hat die Schlange – die wichtigste Figur in der mesoamerikanischen religiösen Symbolik und in dieser Eigenschaft Medium der Wiedergeburt und Transformation<sup>302</sup> – die regenerative Eigenschaft verloren. Die enthauptete Coatlicue – "decapitated, our speech scrolled tongues float in a wordless sea" – wird zum Symbol der Sprachlosigkeit und der Unfähigkeit zur Regeneration.

Der Prozess der Assimilation an die angloamerikanische Gesellschaft wird mit den Bildern der dem kriegerischen Prinzip verhafteten aztekischen Kultur repräsentiert und bezieht sich auf die Assimilation der Chicanas/os sowohl an ein angloamerikanisches Kulturverständnis als auch an die dominante Geschichtsversion: "*We assimilated, put on the white mask. We have been sleepwalking the road of 'Davy Crockett' heroes*" (LG: 186). Davy Crockett – Held des Frontiermythos und Symbol des Heldentums im Kampf um die Verteidigung der Republik Texas gegen die Mexikaner in der Schlacht von Alamo 1836<sup>303</sup> – repräsentiert in Moragas Szenario die angloamerikanische Geschichtsversion. Die Geschichte des amerikanischen Südwestens in jener Version zu akzeptieren, in der Crockett die Frontier verkörpert, ist für Moraga gleichbedeutend mit der Anerken-

302 Vgl. Miller/Taube (1993), Cartwright Brundage (1979).

303 Crockett – Gegenstand von Legendenbildung in Büchern, Filmen und Songs – wurde zum Anlass verschiedener historiographischer Kontroversen. Mit dem Auftauchen des Tagebuchs eines mexikanischen Obersts namens José Enrique de la Peña, der auf der Seite des Generals Santa Anna kämpfte, wurde die Legende des im Kampf gefallenen Crockett in Frage gestellt, da dieser Oberst davon berichtet, dass entgegen der offiziellen Darstellung des Heldentods auf dem Schlachtfeld sieben Männer – unter ihnen Crockett – die Schlacht überlebten und als Gefangene misshandelt und hingerichtet wurden (vgl. Lee Dye 1999).

nung jener offiziellen Geschichtsschreibung, die die indianische und mexikanische Präsenz und Geschichte auf US-amerikanischem Boden negiert.

Im Gegensatz zu dieser Erzählung von historischen Ereignissen verweist Moraga in "Remembering Navajo Nation" auf die präkolumbischen Ahnen auf US-amerikanischem Boden, deren Land – der Canyon, der Fluss, die rote Erde – diese Vergangenheit "atme", auch wenn keine schriftlichen Überlieferungen dieser untergegangenen Kulturen existieren. "When did our real ancestors arrive here?/ Before Olmec heads and Mayan gods?/ Before gods?" (LG: 131). Die Frage nach den namenlosen "wirklichen" Vorfahren beleuchtet die Spannung zwischen diesen und der konstruierten Ahnenreihe, an deren Anfang auch bei Moraga die Olmeken-Köpfe – die einzigen Überlieferungen dieser alten und rätselhaften Kultur – und die Götter der Maya stehen. Die in *The Last Generation* solchermaßen praktizierte Konfrontation von gelebter Geschichte und mythologisierte Vergangenheit erweist sich als ein Verfahren der Historisierung, das bereits im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit als Verfahren der Entmythologisierung verstanden wurde. In diesem Zusammenhang werden nicht nur Stellung und Funktion der Gottheiten relevant, von Bedeutung ist in Moragas Text auch die Reflexion der Grenzen dessen, was diese Götter über das alltägliche Leben der Völker überliefern können. Wessen Kultur überliefern sie – diejenige einer einzigen, höher gestellten Gesellschaftsschicht oder diejenige einer ganzen Gesellschaft? Die Ambivalenz zwischen mythischer Traditionslinie und gelebter Alltagskultur lässt sich nur partiell durch Verweise auf Volkskultur – Rituale etc.<sup>304</sup> – sowie ein besonderes Verhältnis zur Natur überwinden.

Eine Alternative zu der ausweglosen Situation am Ende des *Quinto Sol* erwächst aus der Kunst; dieser weist das erzählende Ich ein Konzept zu, das sich am Vorbild der mesoamerikanischen Kodizes orientiert:

The Chicano codex is the map back to the original face. Its scribes are the modern-day tlamatimime. We grab our raza's face and turn it in our palm. We hold up the obsidian mirror, tell them, "Look, gente, so that you might know yourselves, find your true face and heart, and see." (LG: 187)

Moraga entwirft unter dem Stichwort "Chicano-Kodex" ein literarisches Konzept, das der Chicana/o-Gemeinschaft auf dem Weg der Selbstfindung Orientierungshilfe leisten soll. Die Autorin stilisiert den Kodex zu einer Möglichkeit, der Assimilation entgegenzuwirken: "And we, the Codex-Makers, remove the white mask./ We wait and watch the horizon" (LG: 192). Er übernimmt die Funktion des "obsidian mirror" – des Spiegels aus Vulkanglas –, dem sowohl in den verschiedenen aztekischen Kulturen als auch bei den Maya magische, prophetische Kräfte<sup>305</sup> zugesprochen wurden. Die seherischen Fähigkeiten werden auf den Gegenwartstext übertragen; auch die Kluft zwischen Mythen und Alltagskultur kann durch den Chicano-Kodex überbrückt werden: "The Chicano codex is

304 Siehe dazu den Verweis auf "el San[c]tuario de Chimayó" in "La Despedida" (LG: 47) oder auch auf "Chimayó clay" in "Remembering Navajo Nation" (LG: 130).

305 Zu den Eigenschaften, die dem Vulkanglas bzw. aus ihm gefertigten Gegenständen zugesprochen werden vgl. den Eintrag "obsidian" in Miller/Taube (1993).

a portrait of our daily lives. [...] We are a codex of lotería and boxing matches.” (LG: 188f.). In Moragas Konzept werden Vorgeschichte und Gegenwart überblendet; die neue Form verortet sich an der Grenze zwischen Literatur, Geschichtsschreibung und Kultur-anthropologie und mischt unterschiedlich kodierte Zeichensysteme. Der intertextuelle Verweis auf die Textgattung der Kodizes wirft die Frage auf, inwiefern diese einer solchen Mischung von Zeichensystemen in besonderer Weise Raum bietet.

Die mesoamerikanischen Kodizes, die (Bilder-)Handschriften, stellen selbst eine hybride Form dar: Sie vereint piktographische mit Schrifttraditionen – Figuren und Glyphen – und entwickelt aus dem Aufeinandertreffen zweier kultureller Traditionen und Schriftkulturen, der indigenen und der spanischen, neue, eigene Zeichen. Bestanden die vorspanischen Kodizes vor allem aus Bilderschriften, so enthielten die frühkolonialen und kolonialen Kodizes oft zusätzliche Erklärungen oder Separata in lateinischer Buchstabenschrift (in einer indigenen Sprache, Spanisch oder Latein). Die Bilderhandschriften waren in der vorkolonialen Zeit oft genealogischen, in der Kolonialzeit zumeist religiösen, d.h. rituellen oder kalendarischen Inhalts (vgl. León-Portilla 1999, Arellano Hoffmann/Schmidt 1997). Wiewohl von indigenen Autoren angefertigt, waren es nicht selten christliche Missionare, die den Anstoß zu dieser Dokumentation der (fremden) Kultur gaben. Aus der Notwendigkeit der kulturellen Übersetzung entwickelte sich ein “sistema indohispano” als “medio de transmisión vinculando a ambas tradiciones culturales” (Noguez 1998: 18).

Die um die Kodizes geführte Debatte ist eng verbunden mit jener um die vermeintliche Geschichtslosigkeit Lateinamerikas, der die Chroniken und Kodizes als “andere Geschichte” und Geschichtsschreibung entgegengesetzt wurden. In der Auseinandersetzung mit diesen Texten steht insbesondere das Verständnis von Geschichtsschreibung, ihren Formen und Grenzen im Hinblick auf die Abgrenzung zur Literatur zur Diskussion. So plädiert beispielsweise Charles Gibson für eine erweiterte Definition des historiographischen Textes: “elementos historiográficos pueden aparecer en forma fragmentada o disfrazada, entremezclada con materiales de otras clases” (in Wood 1998: 180). Turner (1998) führt das Konzept der “historias míticas” ein, Reifler Bricker (1998: 182) bestätigt eine nicht zu leugnende Verbindung zwischen Mythos und Geschichte: “mitos son teorías de la historia y los historiadores son los hacedores de mitos.” Gillespie (1998) kritisiert schließlich jene Forscher, die Texte wie Kodizes und Urkunden als ernst zu nehmende Quellen ablehnen, weil diese mit Mythen, Widersprüchen, zweifelhaften Informationen, spanischem Einfluss, Fehlern und Vorurteilen behaftet seien. León-Portilla, der sich mit den Überlieferungen der Náhua und ihren Zeichensystemen befasste, verwies auf die Bedeutung der Kodizes für eine “andere Geschichtsschreibung” aus der Perspektive der indigenen Bevölkerung und ging in zahlreichen Studien der Überlieferung indigener Kultur in vorspanischen Zeugnissen und in Dokumenten aus der Zeit der spanischen Eroberung nach (vgl. León-Portilla 1996, 1999, 2003).

Einen hohen Stellenwert für das Fortbestehen der aztekischen Gesellschaft weist León-Portilla (1992: 69) den *tlamatinimeh*<sup>306</sup>, auch *amoxhuaqueh* (“possessors of the

---

306 Die *tlamatinimeh*, bisher in dieser Arbeit (Kapitel 5.3) in Anlehnung an Moraga als Náhuatl-

books“) genannt, zu. Die *tlataminimeh* und ihre Kosmologie bilden ein Gegengewicht zur Grausamkeit des aztekischen Opferrituals von Tlacaélel.<sup>307</sup> Die hierin implizierte alternative Traditionslinie der Kodizes sowie ihre zentrale Position in der Repräsentation, Überlieferung und Erforschung der präkolumbischen indigenen Kulturen insbesondere im Kontext der lateinamerikanischen Geschichtsforschung, begründet Moragas Rückgriff auf die Tradition des Kodex für *The Last Generation*. In Anlehnung an die historischen Kodizes entwickelt sie die Idee vom Chicano-Kodex als Medium kultureller Aneignung; er soll als Offenbarung im Zeichen der gesellschaftlichen und kulturellen Regeneration unter der Herrschaft Coyolxauhquis dienen. Ziel ist die Reformierung einer Chicana/o-Identität. Sie selbst stilisiert die „Autorin“ als „scribe“ (Schreiberin, Schriftgelehrte, Chronistin) in der Nachfolge der *tlataminimeh*:

As it was for the *tlataminime* centuries ago, the scribe's task is to interpret the signs of the time, read the writing on the barrio walls, decode the hieroglyphs of street violence, unravel the skewed message of brown-on-brown crime and sister-rape. The Chicano codex is *our* book of revelation. It is the philosopher's stone, serpentine and regenerative. (LG: 190)

Anders als die *tlataminimeh*, die über Interpretationssysteme für ihre Zeichen verfügten – die Kunst der Kommentare wurde in Schulen weitergegeben, in denen die Mnemotechnik (*art of memory*) gelehrt wurde – können die „modern-day *tlataminime*“ nicht auf ein geschlossenes Interpretationssystem zurückgreifen. Insofern gilt es, sich auch über mögliche Deutungsmodelle der „modernen Hieroglyphen“ neu zu verständigen. Diese modernen Hieroglyphen sind wie bereits die historischen Kodizes „queer mixture[s] of glyphs“ (LG: 4).

Der kulturanthropologische Intertext all dieser Überlegungen wird in *The Last Generation* in einer mit dem Hinweis „Sources Cited“ überschriebenen Bibliographie konkret sichtbar. Eine Zuordnung dieser Quellen findet sich nie durch Fuß- oder Endnoten, und nur an wenigen Stellen – zumeist in Zusammenhang mit einem vorangestellten Motto – wird unmittelbar im Text auf die zitierten Quellen verwiesen. Sie können daher sowohl in ihrer Gesamtheit für *The Last Generation* als auch für die einzelnen Essays bzw. Gedichte als Kontext gelten. Ein entscheidender Unterschied zu Anzaldúas Praxis intertextueller Referenz besteht darin, dass der Textfluss in *The Last Generation* nicht wie in *La Frontera* durch den Gebrauch von Endnoten unterbrochen wird und daher homogener wirkt. Entsprechend tritt auch der bei Anzaldúa durch die Endnoten deutlich

---

Weise bezeichnet, gelten als die Verfasser der Kodizes. Arellano Hoffmann (1997: 190) verweist auf die Entsprechungen Gelehrte und Schreiber. Die hier verwandte Schreibweise geht auf León-Portilla zurück. In Moragas *The Last Generation* wird *tlataminime* ohne auslautendes „h“ geschrieben.

307 Zur prägenden Figur des Tlacaélel, unter dessen Einfluss sich die aztekische Staatsmythologie herausbildete, siehe Fn 299 in Kapitel 5.3.1. Nash (1978: 359) verweist auch auf den Widerstand einiger *tlataminimeh*, die sich gegen die unter Tlacaélel angeregten Veränderungen in der Hierarchie der Gottheiten verwehrt. Dies taten sie, indem sie weiterhin die Götter Ometecuhtli und Omecihuatl verehrten, die eine Balance der Gegensätze wie Leben und Tod, hell und dunkel, männlich und weiblich in androgynen Darstellungen verkörperten.

akzentuierte wissenschaftliche Gestus in *The Last Generation* in den Hintergrund. Moraga rekurriert nicht explizit auf einen anthropologischen Diskurs, sondern nutzt die Referenz auf die Kodizes und die darin vermittelte differente Geschichtsversion (“ancient Nahua ‘reinvention’ of history”) als alternatives Geschichtsmodell und in diesem Sinne als Möglichkeit der *réécriture* offizieller US-amerikanischer Geschichtsschreibung. *The Last Generation* bedient sich in erster Linie des vorkolonialen *Codex Nuttall* und des frühkolonialen *Codex Mendoza*.<sup>308</sup> Damit greift Moraga – anders als Anzaldúa, deren Zugang zu den präkolumbischen Mythen und Symbolfiguren über klassische Texte der kulturanthropologischen Forschung vermittelt war, – direkt auf die indigenen Quellen zurück.<sup>309</sup>

Neben dem Rekurs auf die Kodizes integriert Moraga in ihren Text auch Ausschnitte aus bedeutenden Gründungstexten der Mayakultur – dem *Chilam Balam* und dem *Po-pol Vuh*. Diese Intertexte eröffnen ebenso wie der Bezug auf das Konzept der Null in der Kosmologie der Maya einen Bezugsraum der Chicano/a-Kultur auf Kulturen außerhalb der dominanten aztekischen Kultur. Solcherart durchbricht *The Last Generation* die Prädominanz der náhuatl-sprachigen Kultur als Referenz für die kulturelle Produktion von Chicanas/os. Auf der Basis dieser auch im Hinblick auf die mexikanische Nationenbildung marginalen Tradition hält am Ende des Textes das Prinzip der Ganzheit in neuer Qualität Einzug. An dem Gedicht “Where Beauty Resides” soll gezeigt werden, wie in *The Last Generation* über das Konzept der Null bei den Maya das holistische Prinzip als utopischer Entwurf eingeführt wird. Den expliziten Bezug stellt Moraga im Motto – einem Zitat von León-Portilla – her, in dem dieser auf das Konzept der Null als Symbol für Unteilbarkeit und Vollständigkeit in der Mathematik der Maya verweist.<sup>310</sup> Damit wendet sich Moraga einer im Verhältnis zur dominanten aztekischen Kultur historisch und politisch unterlegenen Tradition zu, die in der und durch die Erzählung jedoch dieser marginalen Position enthoben wird.

*Maya mathematics from the beginning of the Classic Period included ... the concept of zero, principally as a symbol of completeness.* – Miguel León-Portilla (LG: 179)

In dem Gedicht entwirft das zuvor weiblich markierte lyrische Ich die von Liebe und sexuellem Begehren geprägte Beziehung zur Geliebten als Suche nach Ganzheit, Intersub-

---

308 Darüber hinaus werden als Quellen genannt: Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Los códices de México*, 1979; Adela Fernández, *Dioses prehispánicos de México. Mitos e deidades del panteón náhuatl*, 1989 und Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, 1963.

309 Die Unterscheidung in vor- und frühkoloniale Kodizes sowie jene aus der Kolonialzeit verweist auf den unterschiedlichen Grad der Akkulturation der Aufschreibesysteme in diesen Texten, wobei erstere als weniger akkulturiert gelten. (vgl. León-Portilla 2003, Arellano Hoffmann 1997).

310 Im sich unmittelbar an das Gedicht anschließenden Text “Codex Xerí: El Momento Histórico” heißt es: “After these Roman hieroglyphs have been pressed onto the printed page, history will have advanced well beyond the time of this writing; but as the Maya understood, a date is not a beginning, but the culmination of history in all its totality.” (LG: 185).

jektivität und einer neuen Beziehung zwischen Ich und Anderem, die allesamt durch das Konzept der Null symbolisiert werden. Die intime Betrachtung der Beziehung zur Geliebten erscheint zunächst nur auf der Ebene des Privaten relevant, denn die Ausgangssituation ist die alltägliche morgendliche Trennung. Die Reflexion auf den gerade vergangenen Moment des gemeinsamen Erwachens bettet die individuelle Suche über das Epigraph in den genannten kosmologisch-philosophischen Kontext ein:

Your hand, a cup  
that empties me  
of myself.  
I am reduced  
to zero.  
I meditate on how I will live  
without reflection.  
[...]  
Here, indoors, the city is not grey  
the sheets are a steel blue that ignite your eyes  
searching me strip me searching me,  
I have gone no more  
your hand has only *emptied me of all want*.  
"Satisfecha," I say the word hard like sex  
*whole* in meaning.  
[...] you [...], a radiant medusa.  
[...]  
emptied of ourselves. (LG: 179f.; Hervorhebung AB)

Moraga rekurriert auf Vorstellungen von Subjekt und Identität, die die Reflexion des Ich im Anderen und durch das Andere als zentrales Moment der Konstituierung von Subjektivität und Identität erachten. Das Ich ist dabei nicht der zentrale Bezugspunkt, sondern das/der/die Andere wird zum dominanten Referenten für das Selbst (für Identität), das (die) über keinen anderen festen Bezugspunkt verfügt. Das Ich bestimmt sich aus der intersubjektiven Beziehung zum Anderen. Diese Perspektive beinhaltet eine radikale Umwertung jenes Subjektbegriffs, der eine homogene, sich selbst genügende Entität propagiert. Mit dieser Auffassung vom Subjekt ist ein impliziter Intertext verbunden, auf den bereits im Zusammenhang mit dem Geschichtskonzept verwiesen wurde: Walt Whitmans *Leaves of Grass*. Insbesondere in "Song of Myself"<sup>311</sup> holt Whitman zu einer allumfassenden Stilisierung eines Selbst aus und gleicht ihm alles, vor allem das Andere, an:<sup>312</sup> "[...] I refuse putting from me what I really am" (SM, 25: 213)/ "You can do nothing and be nothing but what I will infold you" (SM, 40: 232).<sup>313</sup> Auf den vereinnahmen-

311 Ich zitiere im Folgenden aus der letzten, 1891-92 von Whitman überarbeiteten Version von *Leaves of Grass*. Für "Song of Myself" führe ich das Kürzel SM ein, dem ich für die Kurzzitierweise Abschnitt und Seitenzahl der Ausgabe von 1982 hinzufüge.

312 "And I know I am solid and sound,/ To me the converging objects of the universe perpetually flow,/ All are written to me, and I must get what the writing means." (SM, 20: 206).

313 "My final merit I refuse you,... I refuse putting from me what I really am./ Encompass worlds, but

den Gestus dieses lyrischen Ich, durch den es sich konstituiert, antwortet Moraga im Sinne einer *réécriture* mit einem lyrischen Ich, das sich gerade auf konträre Weise, nämlich durch den Gestus der Enteignung, begründet und die höchste Befriedigung dann erreicht hat, wenn es "leer" ist. Das Gegenüber – der, die oder das Andere – führt vom Selbst weg, und reduziert es, bis nichts (Null) übrigbleibt. Doch dieser entleerte Zustand ist zugleich derjenige höchster, im sexuellen Begehren gefundener Befriedigung und Ganzheit ("your hand has only emptied me of all want./ 'Satisfescha,' I say the word hard like sex/ whole in meaning."). In diese Bewegung legt Moraga die Chance zur Neukonstituierung; das Sich-ineinander-Verlieren stellt sich als Neugeburt dar. Die stets präsente sexuelle Konnotation der beschriebenen Bewegung verweist auf eine lesbische Beziehung, die Moraga als Möglichkeit evoziert, Einheit herzustellen ("and the generosity will lay upon us/ span the bridge that links and divides us", *LG*: 183). Mit der Einführung des Bildes der Medusa und der Abspaltung des eigenen Körpers – "the sin of you my body, a temple/ the temple of my undoing" – beginnt das Spiel mit dem "You", das den eigenen Körper und einen Anderen oder eine Andere zugleich bezeichnet. Der mit Sünde behaftete Körper wird zum sakralen Ort, an dem das Ich sich auflöst und neu konstituiert. Die Trennung zwischen Ich und Körper wird vorgenommen, um sie sogleich zu verwischen und durchlässig zu machen, denn das "Du" kann nun auch das eigene Spiegelbild meinen und verweist die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Unteilbarkeit in Gestalt der Null eindeutig in den Bereich der Subjekt- und Identitätskonstitution.

Während sich das Whitmansche Selbst dem Anderen und dessen Erkenntnis entzieht – "You will hardly know who I am or what I mean" (*SM*, 52: 247) –, ist es bei Moraga gerade dieses Andere, das Alter Ego, die Geliebte, das bzw. die das Textsubjekt zu erkennen vermag: "[...] you will know me better than you imagined/ Your hand, a cup/ that empties me/ of myself/ I will not refuse you" (*LG*: 183, 179). Dem Bild der Frauen "well-possess'd of themselves"<sup>314</sup> in Whitmans "A Woman waits for me" stellt Moraga ihr "emptied of ourselves" entgegen.

Moragas lyrisches Ich beschreibt das Prinzip der Null als "etwas Anderes", vom westlichen Diskurs Unmarkiertes ("ohne Namen", "ohne Einsamkeit"), das so zu einem utopischen Entwurf wird:

I am speaking of something else here  
with no name  
it is about the number zero  
without loneliness betrayal regret  
you emptied me of myself.  
(*LG*: 182)

Dabei kann sie auch auf Whitman zurückgreifen:

---

never try to encompass me,/ I crowd your sleekest and best by simply looking toward you." (*SM*, 25: 213).

314 Diese Verszeile ist folgendermaßen eingebettet: "They are ultimate in their own right – they are calm, clear,/ well-possess'd of themselves." (Whitman 1982: 259).

There is that in me – I do not know what it is – but I know it is in me./ [...] I do not know it – it is *without name* – it is a word unsaid./ It is not in any dictionary, utterance, symbol./ Something it swings on more than the earth I swing on./ To it the creation is the friend whose embracing awakes me./ [...] It is not chaos or death – it is form, *union*, plan – it is eternal life – it is Happiness. (*SM*, 50, 246; Hervorhebung AB)

In der Aussage “Beyond woman [...] resides zero” (*LG*: 180f.) verbindet sich das Prinzip der Ganzheit – ausgehend von den Vorstellungen der Maya – mit dem Prinzip Weiblichkeit. Das namenlos Unsagbare bei Whitman wird in Moragas Text zum “Weiblichen”, aus dem, ähnlich wie bei Anzaldúa, das Prinzip eines utopisch-holistischen Weltentwurfes hervorgeht. Dieser ist bei Moraga an ein lesbisches Begehren geknüpft und somit sexualisiert. Die hier gestaltete Ganzheit wirkt nicht – wie bei Whitman – im Sinne des Allumfassenden, sondern als Anerkennung der Verschränktheit und Überkreuzung von Existenzweisen. Die Ganzheitlichkeitsvorstellungen der Maya- sowie der frühaztekischen Kosmologie korrespondieren mit dem Streben nach Totalität in Whitmans Weltbild, das in der Figur des *eidólon*, des Ab-, Trug- oder Traumbildes, im gleichnamigen Gedicht (“Eidólons”) als “the only genuine and ultimate reality” (Allen 1986: 146) gebündelt ist: “But from the whole resulting, rising at last and floating,/ A round full-orb’d *eidólon*.” (Whitman 1982: 168).

Moragas Gedicht endet mit der eigenen Existenz als Text und kehrt zurück zur Schrift und ihrem unendlichen Deutungspotential.<sup>315</sup>

I am emptied of myself.  
Relieved of this burden.  
My body a sacrament,  
a flame  
a holy sacrifice.  
[...]  
and I could go on writing like this forever  
only guessing  
at what lies inside  
*the shape and size of these letters.* (*LG*: 183; Hervorhebung AB)

Moragas lyrisches Alter Ego verweist in den beiden letzten Verszeilen von “Where Beauty Resides” auf die Deutung von Größe und Gestalt der Buchstaben, die den vorliegenden Text konstituieren. Die Betonung der materiellen, typographischen Seite weist auf das Bildhafte der Glyphen im Kodex (Bildschrift) zurück, die für kulturelle Übersetzung entziffert werden müssen. Zudem werden die verschiedenen Aufschreibesysteme evoziert, die den eigenen Text als “queer mixture of glyphs” – ein neues hybrides Zeichensystem mit dem Namen Chicano-Kodex – ausweisen. Moragas Entwurf beinhaltet die Selbststilisierung als Schreiberin in einer Avantgarde-Position, da sie mit

315 Das unendliche Deutungspotential stellt der Text nicht nur in den assoziativen Kombinationen von “I am emptied of myself” heraus, sondern etwa in der homonymen Doppeldeutigkeit des Wortes “lie” – soviel wie innewohnen und lügen/Lüge – oder aber der Mehrdeutigkeit des Wortes “letters”, das einerseits auf eine Gattung und andererseits mit dem Buchstaben auf das Grundelement der alphabetischen Schrift Bezug nimmt.

den Seher-Qualitäten der *tlamatinimeh* einen literarischen Entwurf einer neuen Chicana/o-Gemeinschaft gestaltet, der die Kraft entfalten soll, die Chicano/a-Gemeinschaft zu reaktivieren. Diese "Chicana scribe" konstituiert ihre Identität im Unterschied zu Anzaldúas zentralem Entwurf einer vornehmlich aneignenden Integration und Komplexität in der intersubjektiven Begegnung mit dem Anderen, die nicht über eigene Wurzeln verfügt, und zur Enteignung und Entgrenzung führt. Die sexualisierte Position der Schreiblerin mündet in eine marginale Perspektive. Insofern liest sich der eigene Text als Entwurf einer "queeren Mischung von Zeichen" mit prophetischer Qualität.

## 6 KULTURTHEORETISCHE DISKURSE ZWISCHEN *MESTIZAJE* UND HYBRIDITÄT

Die Entwürfe der *New Mestiza* und der Malinche sowie weitere Figuren der ‘Vermischung’ in Anzaldúas und Moragas Texten nehmen lateinamerikanische philosophische und kulturtheoretische Denktraditionen – insbesondere im Bereich der Theorien kultureller Heterogenität – auf, hinterfragen sie und nutzen sie als Ausgangspunkt eigener Identitätsentwürfe. Zugleich lassen sich die bis zu diesem Punkt beschriebenen Textbewegungen der Verschränkung, Übertragung und Überlagerung mit Modellen der Mestizisierung und Hybridisierung beschreiben. Im 20. Jahrhundert sind in der lateinamerikanischen Diskussion über Kulturkontakt und kulturelle Mischung zwei Denkmodelle präsent – zum einen jenes der Synthese, der Assimilation und zum anderen jenes der Heterogenität. Beide Verfahren sind in den Paradigmen des *Mestizaje* und der Hybridität unterschiedlich gewichtet. Während die Idee des *Mestizaje* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowohl politische als auch nationale Identitätsdiskurse dominiert, wird Hybridität oft als Ablösung, als Korrektiv zu ersterem verstanden.

Anzaldúas *New Mestiza* – gewichtigster Identitätsentwurf in *Borderlands/La Frontera* – rekurriert auf verschiedene Mestizierungsmodelle, die zwischen 1909 und 1950 in Mexiko entstanden sind und die als biologische, kulturelle und ästhetische Modelle und Identitätsformeln Mexiko und darüber hinaus den lateinamerikanischen Kontinent fokussieren. Moragas Figur der Malinche ist in ihrer Rolle als Urmutter der Mestizen sowohl am Ursprung des historischen *Mestizaje* als auch in den theoretischen Modellen seiner Wiederaufnahme verortet. In *The Last Generation* verweist die Kategorie des “mixed-blood” nicht nur auf die Geschichte der Mestizisierung sondern auch auf jene der *miscegenation* und ihre Konsequenzen für die soziale Hierarchisierung in den kolonialen, vornehmlich jedoch in den postkolonialen Gesellschaften der Amerikas, insbesondere der USA. Anzaldúas und Moragas Texte dynamisieren die beiden Denkmodelle der Synthese und der Heterogenität unter anderem dadurch, dass sie sich Konzepte von *Mestizaje* und Hybridität in einem anderen geographischen, sozialen, politischen und kulturellen Kontext, nämlich in den USA aneignen. Daher sollen zunächst in einem kurzen Exkurs diese Konzepte vorgestellt werden, um dann genauer zu schauen, wie die Aneignung in den drei Texten vonstatten geht.

### 6.1 Der Diskurs über *Mestizaje* und Hybridität

Die Geschichte des kulturellen Paradigmas *Mestizaje* beginnt in Lateinamerika mit den Folgen und Begleiterscheinungen der Kolonialisierung zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Abgeleitet vom lateinischen Etymon ‘mixtitius’ – vermischt –, bezeichnet *Mestizaje* das Phänomen der Mestizisierung, mit dem zunächst die (oft) aus Gewaltverhältnissen her-

vorgegangene Verbindung spanischer Kolonisten mit der autochthonen Bevölkerung beschrieben ist. Ein theoretisches Fundament für diese Begriffsprägung ist das spanische Konzept der "limpieza de sangre"<sup>315</sup>, das nun auch in der Neuen Welt über das Prinzip der biologischen Reinheit (über die Kategorie "Rasse") die Forderung nach sozialer, kultureller und religiöser Abgrenzung installiert und die koloniale Gesellschaft hierarchisiert, um Klassenschranken und Privilegien aufrechtzuerhalten. Es richtete sich gegen die "Vermischung" (*miscegenation*) der Spanier sowohl mit der indigenen Bevölkerung als auch mit den *criollos*<sup>316</sup> und diente der Errichtung eines rigiden Systems der kolonialen Ständegesellschaft, in der die Klassifikation der gemeinsamen Nachfahren von spanischen Kolonisatoren und *indias* als Mestizen eine Herabsetzung in der sozialen Hierarchie bedeutete.

Mit den Unabhängigkeitsbestrebungen in den lateinamerikanischen Staaten zu Beginn des 19. Jahrhunderts erlangte die Suche nach einer autonomen "amerikanischen" Identität Vorrang. Stigmatisierte die an Europa oder den USA orientierte (kreolische) lateinamerikanische Elite, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Rückgriff auf die Rassentheorien Gobineaus und Le Bons, den Mestizen als Verantwortlichen für soziale und politische Missstände, so wandelte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Kontext der mexikanischen Revolution, der Blick auf die Figur des Mestizen grundlegend und man sah in ihm nun eine 'potente' und vitale Mischung aus europäischen und indianischen Charakteristika (Basave Benítez 1992). Verschiedene politische Leitfiguren formulierten Modelle von *Mestizaje* als nationales, ja spezifisch lateinamerikanisches Kultur- und Identitätsmodell, dem immer auch ein utopisches Moment innewohnte. Hier diente die Proklamation des *Mestizaje* als Begründung nationaler Identität strategisch zur Integration der indigenen Bevölkerung, die so erstmals in die "gedankliche Konstruktion einer nationalen oder kontinentalen Identität" (Schumm 1994: 61) einbezogen wurde.<sup>317</sup> Unter diesen sehr unterschiedlichen biolo-

---

315 Es handelt sich hier um das während der *Reconquista* wichtigste diskursive Mittel zur Abgrenzung und Machterhaltung innerhalb Spaniens gegenüber Menschen jüdischen und islamischen Glaubens.

316 Mit dem Begriff *criollo* werden die Nachkommen spanischer Einwanderer in der Neuen Welt bezeichnet. Für weitere Verwendungen des Begriffs, etwa zur Bezeichnung der in Amerika geborenen Nachkommen afrikanischer Sklaven, siehe Stephens (1989).

317 Als ein Ausgangspunkt der Umwertung kann in Mexiko der Ansatz von Andrés Molina Enríquez (1909) – Verfechter des mexikanischen Revolutionsprojekts Agrarreform – gelten, der durch eine einfache Inversion der kolonialen Evolutionstheorien *Mestizaje* als Basis für die Nationenbildung propagierte (vgl. Stern 1999, Basave Benítez 1992). Den "Kult des Mestizen" führten die Mitglieder des "Ateneo de la Juventud" in unterschiedlicher Weise fort: Während Pedro Henríquez Ureñas Verständnis des *Mestizaje* eher auf die kulturelle Mischung und auf das Erneuerungspotential eines volkstümlichen indianischen Elements dieser Mischung setzte, richtete sich José Vasconcelos' Version des *Mestizaje* als mystisch aufgeladene "rassische" und kulturelle Synthese am hispanischen Element aus. Alfonso Reyes (1915) besetzt mit seiner ästhetischen Orientierung des *Mestizaje* einen Gegenpol zu Vasconcelos' Konzept.

gisch, kulturell und ästhetisch orientierten Entwürfen – vornehmlich im Rahmen des *Ateño de la Juventud*<sup>318</sup> – ist die “*Raza cósmica*” des Philosophen, Kultur- und Bildungspolitikers Vasconcelos (1925) das prominenteste, weil für die politische und gesellschaftliche Ausrichtung sowie den mexikanischen Identitätsdiskurs folgenreichste Modell. Die Idee der in die Zukunft projizierten Überlegenheit der fünften, “überamerikanischen Rasse”, in der die jeweils besten Eigenschaften zusammenkommen, stellt für Vasconcelos die Möglichkeit dar, die Trennung zwischen den verschiedenen “Rassen” zu überwinden und eine universelle Harmonie herzustellen. Allerdings ging dies unter der mehr oder minder stillschweigenden Prämisse des “*blanquear*” – das heißt des Unsichtbarmachens der ethnischen Markierung durch Integration und Akkulturation –, in Anpassung an den “iberischen Standard” vor sich. Vasconcelos’ in der Eugenik und Evolutionslehre des 19. Jahrhunderts begründete Positionen, auf denen das biologisch-essentielle Diktum seiner Texte fußt, haben eine breite Kritik an seinem so erfolgreichen Modell hervorgerufen (vgl. Basave Benítez 1992, Lomnitz 1999, Bartolomé 1997, Valenzuela 1999). Neben den Wurzeln in der Eugenik wurde das auf eine mythische, irrationale Prähistorie reduzierte indianische Element in seinen Texten kritisiert, das weder auf die reale indigene Existenz Bezug nahm, noch die tatsächliche Teilhabe der indigenen Bevölkerung an gesellschaftlichen Veränderungsprozessen begünstigte.<sup>319</sup>

In der Mitte des letzten Jahrhunderts ist es vor allem Octavio Paz (1950), der sich in seinen der Wesensbestimmung des Mexikaners gewidmeten Essays mit der ambivalenten Figur des Mestizen auseinandersetzt. In seiner psychoanalytischen Deutung verbindet Paz das Trauma der illegitimen Geburt des Mestizen als Sinnbild der Gewalt der spanischen Konquistadoren gegen die indianischen Kulturen mit der Grundsituation des Mestizen, seiner Einsamkeit.<sup>320</sup> Mit dem Begriff der *otredad* führt Paz einen Topos ein, der der romantischen Suche nach dem Ursprung verhaftet ist und die existentielle Einsamkeit des Mexikaners näher bestimmt.<sup>321</sup>

- 
- 318 Wichtigster Zirkel intellektueller Erneuerung, dessen Mitglieder dem unter Diaz vorherrschenden Positivismus mit einer Rückwendung zur klassischen Tradition und einer Öffnung zur europäischen Philosophie begegneten. Der Ethnologe und Soziologe Manuel Gamio und der Politiker Justo Sierra gehören ebenfalls zu diesem Kreis und stellen *Mestizaje* in den Dienst der Restrukturierung des Landes. Gamio vertritt einen Indigenismus auf der Grundlage eugenischer Prinzipien, der die “rassische” Hierarchie umdreht und die Figur des edlen Indianers – “wachsam (alert), elastisch (resilient) und metaphysisch (metaphysical)” (Stern 1999: 3) propagiert. Zum *Ateño de la Juventud* und seinem Kulturmodell siehe Leinen (2000).
- 319 Das messianische und mystische Moment in Vasconcelos’ Texten verweist sowohl auf sein Selbstverständnis als “*caudillo cultural*” als auch auf die Partizipation an der mexikanischen Staatsideologie des *Desarrollismo*.
- 320 Siehe Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit zur Rolle der Malinche-Figur sowie Bandau (2001).
- 321 Vittoria Borsò (1994) sieht in der Einführung dieser abstrakten Andersheit zwar eine Distanzierung von der *raza cósmica* und im Gegensatz dazu die Betonung der Differenz statt der Ähnlichkeit der heterogenen Komponenten, doch bleibe dieses Andere genauso abstrakt wie der von Vasconcelos beschworene “präkolumbische Indio” (vgl. Borsò 1994: 137).

Der lange Weg zum Verzicht auf die Festlegung von Identitätszeichen ist von einem Paradigmenwechsel von *Mestizaje* zu Hybridität nicht nur im Bereich der mexikanischen, sondern der lateinamerikanischen Kulturtheorie insgesamt gekennzeichnet, der sich in theoretischen Texten vornehmlich der 1980er und 1990er Jahre manifestiert. Dieser Paradigmenwechsel ist in Verbindung mit den epistemologischen Veränderungen zu sehen, die im zeitgenössischen Denken durch die Konzepte von Dekonstruktion und Dialogizität manifest wurden. Dies findet sich auch in der Reflexion über Literatur und in der Literatur selbst wieder. Innerhalb des Paradigmas des *Mestizaje* stellt „lo real maravilloso“ des Kubaners Alejo Carpentier eine an die historischen Avantgarden angelehnte mestizisierte Denk- und Schreibweise dar. Carpentier geht es weniger um eine Seinsbestimmung als vielmehr um eine „Bestandsaufnahme der sprachlichen und kulturellen Gepflogenheiten“. In seinem „dritten Stil“ treffen „affirmative Mestizisierungsgedanken“ auf das Projekt der Avantgarden (z.B. die brasilianischen Modernisten), die „die universelle Utopie einer ästhetischen Erneuerung“ national umdeuten wollten (Schumm 1994: 62ff.). Mehr noch öffnet Lezama Lima den *Mestizaje* in Richtung hybrider Überkreuzung. Deutet die Figur des *señor barroco* – eine Figur der Inkorporation – noch eine Bewegung der homogenisierenden Synthese an, so verweist die Metapher der barocken Dynamik der Assimilation auf die Zentralität der Prozesse des „Umwandelns, Verarbeitens und Produzierens“. Beide Modelle bereiten den Weg aus dem Paradigma des dichotomischen Denkens (vgl. Borsò 1994: 123f).<sup>322</sup> Die Frage, wie lateinamerikanische Nationalliteraturen, lateinamerikanische Literatur im Allgemeinen zu denken sei, bleibt seit Henriquez Ureña und Reyes ein Feld, das *Mestizaje* und Hybridität (*Hibridez*) als Paradigmen strukturieren.

Zwei theoretische Ansätze, die kritisch an diese Tradition anknüpfen, indem sie das bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die Reflexion einbezogene Moment der Gleichzeitigkeit des Verschiedenen akzentuieren, sind Antonio Cornejo Polars Modell der unorganischen Literaturen und Ángel Ramas Theorie der Transkulturation. Cornejo Polar (1981) entwirft in Anlehnung an Mariáteguis marxistisch orientierte Überlegungen zum Indigenismus (1928) am Beispiel Perus das Modell einer Nationalliteratur, das es ermöglicht, die Gleichzeitigkeit verschiedener literarischer Strömungen zu denken, die von der herkömmlichen Literaturgeschichtsschreibung verschiedenen literarischen Perioden zugeordnet werden.<sup>323</sup> Cornejo Polars Heterogenitätskonzept, das implizit auf das Hybride Bezug nimmt, entsteht aus der Ablehnung der totalisierenden Synthese und des universellen Geltungsanspruchs eines homogenisierenden Konzeptes des Nationalen, da hierdurch die indigene Bevölkerung letztlich erneut marginalisiert würde (Cornejo-Polar 1981: 14). Von einer ähnlichen Fragestellung geht Ángel Rama (1989)

322 Borsò (1994: 153f., 166) zufolge lässt sich Assimilation – Metapher für den Umgang mit kulturellen Formen – als ein Gegenmodell zur Differenzierung von Kulturen durch Identitätsvorstellungen verstehen. Über Synthese und Akkulturation hinaus impliziere kulturelle Assimilation einen aktiven Umwandlungsprozess.

323 Vgl. dazu auch Martin Lienhard (1990 und 1992), der in Rückbezug auf Bachtins Dialogizität das Konzept des hybriden Texts entwickelt.

bei seinen Überlegungen zur Transkulturation aus, und bezieht sich dabei auf Fernando Ortiz (1940), der den Begriff der Transkulturation als Gegenentwurf zum US-amerikanischen Modell der Akkulturation prägte.<sup>324</sup> Er versteht darunter einen mehrere Phasen durchlaufenden transformativen Prozess, dessen Spezifik in einem Trägheitsmoment besteht, das sich im – unter ungleichen Voraussetzungen realisierten – Kulturkontakt, wie ihn Rama für Lateinamerika diagnostiziert, der Akkulturation der “unterlegenen Seite” widersetzt. Statt das Eigene dem Fremden zu assimilieren, kommt es zu einer Koexistenz von Fremdem und Eigenem, bei der beide Anteile einen Transformationsprozess durchlaufen. Für Rama (1989: 32) stellt Transkulturation eine reziproke Assimilation dar, in deren Resultat eine dritte, neue und unabhängige Kultur, ein dritter Raum-Ort entsteht. Hier verschränken sich die Denkmodelle des Heterogenen und der Synthese, wobei Prozessualität und Simultaneität den Ausschlag zugunsten des Heterogenen geben.<sup>325</sup> In weiteren Relektüren des Transkulturationsmodells, etwa durch die Exilkubaner Antonio Benítez-Rojo (1984) und Gustavo Pérez Firmat (1989), wird dem Prozess der *transculturación* die Eigenschaft zugeschrieben, disparate Diskurse und kulturelle Praktiken verschiedener Herkunft zu vermischen und so ein gleichberechtigtes Nebeneinander zu produzieren.

Das Hybriditätskonzept des aus Argentinien stammenden und in Mexiko lebenden Soziologen und Kulturtheoretikers Néstor García Canclini, das er in *Las Culturas Híbridadas* (1989) am Beispiel der mexikanisch-US-amerikanischen Grenze und der Grenzstadt Tijuana entwickelt, wurde vor allem in den 1990er Jahren breit rezipiert und kennzeichnet einen Paradigmenwechsel. Für Canclini ist das Hybride von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, das heißt von der Koexistenz dessen bestimmt, was nicht zusammengehört.

lo híbrido casi [...], no se presenta, ni siquiera en las sociedades contemporáneas, en grado de indeterminación, si bien los cruces culturales se han vuelto mucho más intensos actualmente; y encuentro en esta intensificación una de las explicaciones de la caída de paradigmas y de la dificultad de apresar el sentido. Lo híbrido no es casi nunca algo indeterminado, porque existen formas históricas de hibridación. (Canclini/Mier/Piccini/Zires 1992: xx)

Prozesse der Dezentrierung, Deterritorialisierung sowie Dekontextualisierung kennzeichnen dieses Konzept des Hybriden; einander überkreuzende und interdependente Traditionslinien präsentieren sich als kopräsent. Die “Implosion tradierter Bedeutungs-

---

324 Transkulturation in Ortiz' (1940/1999: 103) Sinn fasst die verschiedenen Phasen des von einem Gewaltverhältnis geprägten Übergangsprozesses von einer Kultur in die andere zusammen; gedacht wird dieser Vorgang als ständige Interaktion. Den von Redfield geprägten Begriff der Akkulturation verstand Ortiz allerdings im Sinne von Assimilation und nicht als Kontakt zwischen den Kulturen, wie es Redfield ursprünglich 1936 formulierte. Vgl. Schmidt (1996: 196); auch Rama (1989: 32ff.).

325 Cornejo Polar (1997: 7) äußert denn auch Kritik an Ramas Idee der Transkulturation, in der er eine verfeinerte Fortschreibung der Idee der *Mestizaje* erkennt: “[...] la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en las cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje.”

strukturen" (Schumm 1994: 74) führt zu einer Vermischung kultureller Erscheinungsformen, ein Vorgang, der besonders deutlich in der Populärkultur zu beobachten ist, wo hybridisierte Bildwelten als Schnittpunkt des Multikulturellen fungieren. "Lo popular", erklärt Martín-Barbero (1994), ist kein homogenes authentisches Subjekt, d.h. entweder positiv konnotiert als integrativ und widerständig oder negativ konnotiert als manipuliert von Elite und Massenmedien, sondern es ist ein "espacio denso de interacciones, de intercambios y reapropiaciones, el *movimiento del mestizaje*. Pero un mestizaje que es proceso no puramente 'cultural' sino dispositivo de interrelación social, económico y simbólico" (Martín-Barbero 1994: 92f.). Im ständigen Hin und Her von Austausch, Aneignung und Wiederaneignung bleibt vom *Mestizaje* gerade noch die Bewegung, also das Prozesshafte. Seiner totalisierenden teleologischen Implikationen ist der Entwurf im Kontext der Überlegungen zur Hybridität, so scheint Martín-Barberos Formulierung zu suggerieren, verlustig gegangen. Wenn er sich der Bewegung des *Mestizaje* annimmt, so nimmt er das Differenzierende in den Blick und konzentriert sich somit auf den Prozess, weder auf einen Ursprung noch auf ein Ziel. Die Mechanismen des Öffnens und Schließens beschreiben Bewegungen, die den Texten von Anzaldúa und Moraga eignen. Wie diese im Kontext der Konzepte von *Mestizaje* und Hybridität inszeniert werden, ist Gegenstand der folgenden Analysen.

## 6.2 "New culture" oder "crossroads"? – Anzaldúas *New Mestiza Consciousness*

And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – *una cultura mestiza* – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture. (B/F: 22)

Die Bewusstseinskonstruktion der *New Mestiza* im siebten Kapitel von *La Frontera* gestaltet sich als prozesshaftes und durchaus konfliktives/konflikträchtiges Aushandeln verschiedener kultureller, sozialer, politischer Positionen; sie konstituiert Subjektpositionen, die als kulturelles und politisches Identitätsangebot nicht nur für Chicanos und Chicanas Gültigkeit besitzen.

Ähnlich der Zielsetzung Octavio Paz' in *El laberinto de la soledad*, die mexikanische Identität aus einer widersprüchlichen Alltagswelt heraus durch tiefenpsychologische Analysen zu bestimmen, unternimmt Anzaldúa den Versuch, die Figur des *New Mestiza Consciousness* aus der Situation der *Women of Color* heraus als tragenden Identitätsentwurf zu etablieren. Ausgehend von Elementen des Identitätsdiskurses im mexikanischen Ateneo de la Juventud – insbesondere Vasconcelos' Formel von der biologischen Vermischung, die in der Folge in ein kulturelles Konzept übersetzt und dementsprechend erweitert wird – richtet Anzaldúa den Blick auf ein neues Bewusstsein, das es ermöglicht, dualistisches Denken zu dekonstruieren (vgl. B/F: 80).

Die Formulierung “bringing the strains together”, mit der Barbara Smith<sup>326</sup> die Bewegung des *Third World Feminism* charakterisiert, lässt sich auf die Textbewegung sowie die Bewegung der Diskurse in *Borderlands/La Frontera* hin zum zentralen Kapitel “*La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness*” übertragen. Dieses Kapitel greift den Untertitel des Buches, *The New Mestiza*, auf und übernimmt durch seine Mittelstellung im Gesamttext die Funktion der Klimax. Es beginnt mit dem Motto “Por la mujer de mi raza hablará el espíritu”, das sich über eine Fußnote als Adaptation des berühmten Ausspruchs Vasconcelos’: “Por mi raza hablará el espíritu.”<sup>327</sup> identifiziert. Das messianische Element, das Vasconcelos’ *La raza cósmica* von verschiedenen Seiten bestätigt wurde, beseelt auch Anzaldúas Text. Wie bei Vasconcelos stellt die *mestiza* den Identitätsentwurf der Zukunft dar: “*En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza.*” (B/F: 80) Die Konkretisierung hinsichtlich des Geschlechts von *mestizo* zu *mestiza*, die die Utopie in Anzaldúas Konzept erfährt, kann als Vergeschlechtlichung gelesen werden, die den Platz einer universellen Utopie einnimmt und das Weibliche als universelles Prinzip setzt (vgl. u.a. Neate 1998: 23). Die metaphysische Ebene, die hier durch das Motto in die Diskussion eingeführt wird und im Kontrast zur biologistischen Argumentation steht bzw. über diese hinausgeht, wird ebenfalls gestützt durch die Lektüre von *Borderlands/La Frontera* als Arbeit an der Psyche<sup>328</sup>, in deren Ergebnis ein neues Bewusstsein, *la conciencia de la mestiza*, entsteht. Der Akzent, darauf deutet der Titel “*La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness*” bereits hin, liegt auf einem (Mestizinnen-)Bewusstsein, das in einer neu konzipierten, neu errungenen Allianz von Körper und Seele im Verlauf des Textes entwickelt wird.

Zunächst greift *Borderlands/La Frontera* somit auf Vasconcelos’ Konzept des *Mestizaje* – seine problematische Umkehrbewegung der rassistischen Diskurse des 19. Jahrhunderts und die Verortung im biologistischen Diskurs – zurück, die dann in einem zweiten Schritt und schon durch das Motto angekündigt, auf eine metaphysische, auf kulturelle Phänomene fokussierte Ebene gehoben wird:

At the confluence of two or more genetic streams, with chromosomes constantly “crossing over”, the mixture of races [...] provides hybrid progeny, a mutable, more malleable species with a rich gene pool. From this racial, ideological, cultural and biological crosspollination, an “alien” consciousness is presently in the making – a new *mestiza* consciousness, *una conciencia de mujer*. (B/F: 77)

Neben dem biologischen Vermischungsgedanken klingt in dem “alien consciousness” Paz’ einflussreiches Konzept der auf der traumatischen Erfahrung des *Mestizaje* beru-

---

326 Unveröffentlichter Text von Barbara Smith, zitiert in Moraga, *Loving in the War Years* (1983: 133).

327 Es ist der von Vasconcelos um 1920 geprägte Leitsatz der Universidad Nacional Autónoma de México.

328 Zum Hillmanschen Prozess des *soul-making* vgl. Kapitel 4, S. 128 und 5, S. 168 der vorliegenden Arbeit. Dieser stellt das Gegengewicht her zur rein biologischen Vermischung von durch “Rasse” markierten Körpern.

henden *otredad* als zentrales Identitätsmerkmal des Mexikaners an. Inwiefern geht Anzaldúas Entwurf nun über diese beiden Tendenzen hinaus?

In jedem der sechs vorangegangenen Kapitel wurde ein Aspekt des “neuen” *Mestizaje* inszeniert und die Einzelelemente zueinander ins Verhältnis gesetzt, so z.B. das Verhältnis der verschiedenen Kulturen zueinander oder das von Körper, Geist und Seele. Mit den Mitteln der Analogiebildung sowie des Transfers erfolgte auf den Ebenen des Räumlich-Geographischen, der Sprache, der göttlichen Symbolfiguren und schließlich des Schreibens die Einsetzung des *Mestizaje*-Konzepts. Die tatsächliche Überquerung der Grenze von der mexikanischen in die angloamerikanische Gesellschaft und Kultur ist Ausgangspunkt einer zugespitzten konfliktiven Situation und mündet in einen Raum, der Grenzgänger und Transgressoren aller Art aufnimmt: “*Los atravesados* [...] : the squint-eyed, the perverse, the troublesome, the mongrel [...]” (B/F: 3) Mit dieser Definition geht Anzaldúas Text weit über Vasconcelos’ Vorstellung einer ästhetisierten, von elitären Schönheitsidealen bestimmten zukünftigen “Rasse” (vgl. Vasconcelos 1997: 32) hinaus. Die Sicht auf die mexikanisch-amerikanische Kultur aus der Perspektive der marginalen Position der autodiegetischen Erzählerin und ihrer Widerständigkeit gegen diese Kultur mündet in den Anspruch auf eine “neue” Kultur: *una cultura mestiza*, konstruiert als eigener Raum auf der Grundlage einer feministischen Architektur und mit Elementen, deren Integration eigenen Regeln folgt.

So, don’t give me your tenets and your laws. Don’t give me your lukewarm gods. What I want is an accounting with all three cultures – white, Mexican, Indian. I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – *una cultura mestiza* – **with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture.** (B/F: 22; Hervorhebung in Halbfett AB)

In Kapitel 5 dieser Arbeit konnten wir sehen, wie die Koordinaten des “home” neu bestimmt und aus verschiedenartigen Elementen eine neue Kultur und eine neue Geschichte geschaffen wurden. Nach einer Zurückweisung sowohl des US-amerikanischen als auch partiell des mexikanischen (“lukewarm gods”) Gründungsmythos<sup>329</sup> in Gestalt eines intertextuellen Verweises auf den am Eingang zur Freiheitsstatue angebrachten Text, “So, don’t give me your tenets and your laws. Don’t give me your lukewarm gods”, postuliert das erzählende Ich seinen eigenen Anspruch.<sup>330</sup> Dies vollzieht sich in einer Dop-

329 Ich beziehe mich hier auf den Begriff des “charter myth”, den Klor de Alva (1992: xv) für die mexikanischen Gründungsmythen prägt. Siehe auch Kapitel 5.4 dieser Arbeit.

330 Der Originaltext des Sonetts “The new Colossus” (1882) von Emma Lazarus lautet: “[...] ‘Keep, ancient lands, your storied pomp!’ cries she/ With silent lips, ‘Give me your tired, your poor./ Your huddled masses yearning to breathe free,/ The wretched refuse of your teeming shore./ Send these, the homeless, tempest-tost to me,/ I lift my lamp beside the golden door!’”. Das Freiheitsversprechen – verkörpert in der Freiheitsstatue, die Lazarus’ Gedicht als “mother of exiles” bezeichnet –, wird von Anzaldúa als trügerisch entlarvt und die Bedingungen, die stillschweigend an diese vermeintliche Freiheit geknüpft sind, werden zurückgewiesen – “your tenets, your laws, your lukewarm gods”.

pelbewegung des zugleich Liminalen (*interstitial*) und Widerständigen (*resistant*). Die Situation der *mestiza* zwischen den Kulturen – “the dilemma of mixed breed” (vgl. *B/F*: 78) –, in der das nationale Subjekt des *ser mestizo* eine Zuspitzung erfährt, ist durch Schock (“choque”), Verwirrung (“perplexity”), Unsicherheit (“insecurity”) charakterisiert (ebd.).

Within us and within *la cultura chicana*, commonly held beliefs of the white culture attack commonly held beliefs of the Mexican culture, and both attack commonly held beliefs of the indigenous culture. Subconsciously, we see an attack on ourselves and our beliefs as a threat and we attempt to block with a counterstance. (Ebd.)

Hinsichtlich dieser Gegenbewegung gegen die bestehenden Identitätsangebote, die sich einer möglichen Subjektpositionierung ja gerade verweigert, bleibt darüber nachzudenken, welche Elemente – das Indigene/*la india*, das Vergeschlechtlichte/*gendered*, das Hybride/*hybrid* – auf welchen Ebenen – Sprache, Schreiben, Symbolfiguren – für den Entwurf der neuen Kultur genutzt werden. Eine im Text ablesbare Zielsetzung besteht darin, jene Spaltung (*split*) zu überwinden und fruchtbar zu machen, von der die Reflexionen über die Existenz der Chicana/os ihren Ausgangspunkt nimmt (vgl. *B/F*: 80).

Der Forderung nach einer neuen Kultur folgt unmittelbar die Auseinandersetzung mit den in der Position der *india* und der *mestiza* erlittenen Verletzungen. In “The Wounding of the *india*-Mestiza” integriert Anzaldúa entgegen der Tendenz der Abwertung der indigenen Frau als Malinche (als *Chingada*) *la india*, als authentischen aber verloren gegangenen Ursprung absichtsvoll in ihr Konzept der *mestiza*. Der Anteil von *la india* an der Existenz der “Mestiza” wird auf diese Weise nachdrücklich hervorgehoben – und die Bezeichnung “*india*-Mestiza” bestätigt diese Emphase; hier ist die Mestiza freilich eindeutig die zentrale Identität, deren einer Bestandteil *la india* ist, die sich dementsprechend mit Minuskeln bescheiden muss. Intendierte Vasconcelos in seinem Konzept des *Mestizaje* die Assimilation und letztlich das Verschwinden des indigenen Elements, so wird hier einer Kritik an der Negierung der *india* Rechnung getragen, wie sie etwa von Seiten Antonio Cornejo Polars vorgebracht wurde (s.o. S. 213).

Not me sold out my people but they me. Because of the color of my skin they betrayed me. The dark-skinned woman has been silenced, gagged, caged, bound into servitude with marriage, bludgeoned for 300 years, sterilized and castrated in the twentieth century. For 300 years she has been a slave, a force of cheap labor [...]. For 300 years she was invisible, she was not heard. Many times she wished to speak, to act, to protest, to challenge. The odds were heavily against her. (*B/F*: 22f.)

Eigenständigkeit erlangt *la india* in Anzaldúas Text jedoch nur in Form eines Schatten-daseins<sup>331</sup>: zum einen als “*la sombra*: *La Chingada*, Tlazolteotl, Coatlicue” – ins Abseits verbannte Symbolisierungen –, zum anderen als die Dunkelhäutige, Versklavte, zum Schweigen Gebrachte, Unsichtbare, Sterilisierte, die in der patriarchalen Logik nur als Leerstelle oder aber in Gestalt der als Abstraktion entstandenen Gottheiten und Symbol-

331 Hier bezieht sich Anzaldúa auf C.G. Jung und dessen Theorie des Schattens als Verkörperung des Anderen des Ich im Konzept der Anima (vgl. *B/F*: 37).

figuren repräsentiert wird. Deutlich wird in der oben zitierten Passage, dass die Grenzen zwischen autodiegetischer Erzählerin und *la india* verschwimmen: Jene ist, ebenso wie die "metaphorische" *india*, die Dunkelhäutige.<sup>332</sup> Am Ende des zweiten Teils von *Borderlands* geben die Gedichtzeilen "To live in the Borderlands means knowing/ that the *india* in you, betrayed for 500 years,/ is no longer speaking to you" (B/F: 194) explizit Aufschluss darüber, dass hier nicht von der *india* als solcher, sondern ausschließlich von dem indigenen Element innerhalb der mestizischen Identität – also nicht von einer unabhängigen, real existierenden indigenen Subjektposition – die Rede ist, das nach 500jährigem Schweigen noch immer keine Sprecherposition innehat. Mit Gayatri Chakravorty Spivaks (1988) Frage "Can the subaltern speak?" bleibt allerdings zu entscheiden, ob es sich bei dieser Gleichsetzung um eine Solidarisierung, ein strategisches Sprechen für die indigene Frau handelt oder ob kritisch vermerkt werden muss, dass dieses vermeintliche Sprechen für eine bzw. aus einer bestimmten Position dazu beiträgt, die subalterne Position – in diesem Falle *la india* – zu verdrängen, herauszuschreiben, ja unmöglich zu machen.

Battered and bruised she waits, her bruises throwing her back upon herself and the rhythmic pulse of the feminine. *Coatlatlopeuh* waits with her.

Aquí en la soledad **prospera su rebeldía**./ En la soledad Ella prospera. (B/F: 23; Hervorhebung in Halbfett AB)

Am Rande positioniert – "forced to live in the interface" (B/F: 37) – wächst ihre Widerständigkeit. Dem verdrängten "Authentischen" wird hier Widerstandspotential zugesprochen und die Figur der unterdrückten, "battered and bruised" *india*-Mestiza als Ausgangspunkt für jene Rebellion und Transformation der im Text konstituierten Identität funktionalisiert, die Coatlatlopeuh-Coatlicue-Guadalupe begleitet und ermöglicht. Die nach dem Grundsatz "fashion my own gods" vollzogene Rekonstruktion einer starken weiblichen Traditionslinie, die aus den präkolumbischen Göttinnenfiguren erwächst (siehe Kap.5.4), führt nicht zu einer eigenständigen Position des Indigenen, sondern in den utopischen Raum der *Mestiza-Chicana-Woman of Color*. Coatlicue verkörpert in ihrer hybriden Einheit-in-Vielheit *Mestizaje* und verhilft zugleich als Medium, Leitbild und Spiegelbild der neuen *Mestiza* zur Geburt: "Simultaneously, depending on the person, she [Coatlicue] represents: duality in life, a synthesis of duality, and a *third perspective* – something more than mere duality or a synthesis of duality" (B/F: 46; Einschub und Hervorhebung AB). Symbolisierte sie zuvor, im *Coatlicue State*, zunächst Stillstand und dann Bewegung (siehe Kapitel 3), so wird sie nun zum Sinnbild des neuen *Mestizaje*, Stillstand und Bewegung in einem.

Mit der Thematik der Vermischung und Überlagerung auf der Ebene des linguistischen Codes wird der Mestizisierungsgedanke auf die Ebene der Sprache als Kommunikati-

---

332 "I am visible – see this Indian face – yet I am invisible. I both blind them with my beak nose and am their blind spot." (B/F: 86). Die Bezeichnung *La Prieta*, die Dunkelhäutige, wird zum Titel einer autobiographischen Erzählung Anzaldúas. Sie steht im Gegensatz zur Selbstbezeichnung *La Güera*, der Hellhäutigen, die Moragas autobiographisches Subjekt wählt.

onsmittel und als Identitätsmarker transferiert: “*Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*” (B/F: 55). Nicht weniger als acht linguistische Codes identifiziert der Text selbst: Englisch und seine verschiedenen Standards, Spanisch, mexikanisches Spanisch und seine regionalen Varianten, Chicano-Spanisch, Tex-Mex und Caló (ebd.). Der linguistische *Mestizaje* führt im Text zu der Praxis des *Switching* zwischen diesen Codes. Die sprachliche Varietät des *Chicano Spanish* spiegelt als “border tongue” (ebd.) die Realität der Grenzexistenz der *mestiza* wider: “A language which they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves – a language with terms that are neither *español ni inglés*, but both.” (B/F: 55) Die linguistische Randexistenz<sup>333</sup> – “We are [...] your linguistic *mestizaje* [...] the object of your *burla* [...] we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically *somos huérfanos*” (B/F: 58) – wirft darüber hinaus die Problematik der eigenen Stimme, der Artikulation als Überwindung des Schweigens auf:

I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent's tongue – my woman's voice, my sexual voice, my poet's voice. I will overcome the tradition of silence. (B/F: 59)

Schreiben – vornehmliches Instrument das Schweigen zu brechen – wird in *Borderlands* als hybrider Prozess inszeniert, an dem Körper<sup>334</sup> und Geist, die verschiedenen Wissenskulturen und -formen sowie heterogene Bilderreservoirs beteiligt sind. Die zuvor als Grundübel beklagte dichotomische Trennung der religiösen, sozialen und ästhetischen Funktion von Kunst (vgl. B/F: 66) soll in der von Anzaldúa präferierten, von indigenen Konzepten abgeleiteten Kunstform – *invoked art* – überwunden werden. Das Vermögen eines anderen, an indigenen Konzepten orientierten Sehens – im Text als *la facultad* eingeführt – wird den Existenzen am Rande, der *mestiza* und der *india*, zuerkannt. Dabei erlangt die Arbeit am Bild, die Hybridisierung der Metapher (vgl. B/F: 66) im Text enorme Bedeutung für den Transformationsprozess: “An image is a bridge between *evoked emotion* and *conscious knowledge*; [...] the metaphorical mind precedes analytical consciousness” (B/F: 69; Hervorhebung AB). Die Spannung zwischen verschiedenen religiösen Positionen und jene zwischen den konträr positionierten Denk- und Wahrnehmungsweisen – “magic mind” und “Western culture” – wird hier in einem Prozess der Mestizierung der Bilder<sup>335</sup> verhandelt. (Bereits in Kapitel 3 dieser Arbeit wurde

333 Das fünfte Essay-Kapitel “How to tame a wild tongue” beginnt mit dem Versuch, eine “wild gewordene”, über die Stränge schlagende Zunge in die Grenzen der Norm zu verweisen. Die metaphorische Inszenierung der nicht zu bändigenden Zunge im Sprechzimmer des Zahnarztes – die über das Spiel mit der Doppeldeutigkeit des Wortes “tongue” (im Englischen Zunge und gleichbedeutend mit Sprache) hergestellt wird – verweist hier auf die linguistische Situation der normativen Dominanz des Englischen und der Marginalität des Spanischen sowie der verschiedenen Mischformen.

334 “When I write it feels like I'm carving bone” (B/F: 73); “her body a crossroads” (B/F: 74); “*Escribo con la tinta de mi sangre*” (B/F: 71).

335 Dies hat Serge Gruzinski für die Kultur der Kolonialzeit in *La guerre des images* am Beispiel des Guadalupekults nachgewiesen. Verschiedene religiöse Auffassungen, Doktrinen und Denkmuster

*Borderlands* als Verschränkung verschiedener Genres, Aussagemodi und Kunstformen dargestellt und als Palimpsest charakterisiert.) Ähnlich des in der Figur des *señor barroco* verkörperten Konzepts der kolonialen Assimilation<sup>336</sup>, das verschiedene Traditionen, Stile und Ideen in sich aufnimmt, wobei Bilder entstehen, die unerwartete Synthesen hervorbringen, setzt das Alter Ego der Autorin in einer metafikionalen Bemerkung den eigenen Text gleich mit einem “weaving pattern [...] [with] numerous overlays of paint” (B/F: 66). *Borderlands* wird zu einem eigenwilligen “Ding”: “escaping me and insisting on putting together the pieces of its own puzzle with minimal direction from my will” (ebd.). Das “spannungsreiche Wuchern nicht nur der Formen, sondern auch der Bedeutungen” – von Lezama Lima als eine “Kunst der Gegeneroberung” bezeichnet (vgl. Schumm 1994: 66) – findet in dem hier vorgestellten Hybridisierungsprozess seine Entsprechung: “I see a hybridization of metaphor, different species of ideas popping up here, popping up there, full of variations and seeming contradictions” (B/F: 66). Das Eigenleben des Textes findet seine Entsprechung (oder geheime Steuerung) in der Figur der *mestiza*-Autorin als Agens der Veränderung. Die Spannung der Existenz “in-between” versetzt die *mestiza* in die Lage eines “*nahual*, an agent of transformation, able to modify and shape primordial energy and therefore able to change herself and others [...]” (B/F: 74). Als “drittes Element” ist das *New Mestiza Consciousness* ein neues Bewusstsein, das für Kreativität steht, denn “its energy comes from continual creative motion”. Dieser Gedanke der Kreativität liegt den meisten Mestizierungsmodellen implizit zugrunde, die ihn für Entwürfe neuer identitärer und literarischer Modelle fruchtbar machen.<sup>337</sup>

Das *Mestiza Consciousness* ist ein stark integratives Konzept. Seinem integrativen Gestus stehen jedoch die zahlreichen Verweise auf Ambivalenzen entgegen. Ebenso wie die archaische Coatlicue Ganzheit und Komplexität verkörpert, soll das *New Mestiza Consciousness* Unterschiede und Antagonismen integrieren:

In attempting to work out a synthesis, the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness – a *mestiza consciousness* – [...] its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm. (B/F: 79f.)

Mit dieser Integrationsbewegung geht ein Prozess des ständigen Übergangs, des Wandels einher:

---

treffen seit der kolonialen Eroberung aufeinander – Katholizismus, Protestantismus und die indigenen Religionen. Schumm (1994: 76) charakterisiert Gruzinskis Vorgehensweise als Untersuchung der “Analogien zwischen der projektiven Bildkonzeption des kolonialen Barock und der magischen Bildauffassung der indianischen *ixiptla*”. Vgl. dazu Gruzinski (1990: 86f.).

336 Das Konzept der kolonialen Assimilation geht auf den kubanischen Schriftsteller José Lezama Lima zurück. Vgl. S. 213 in Kap. 6.1.

337 Bereits Uslar Pietri arbeitet in *Lo criollo en la literatura* (1954) Mestizisierung als avantgardistisches Kulturmodell aus, dessen hervorstechendes Merkmal Kreativität sei (vgl. auch Borsò 1994: 120-124). Ihm folgt Alejo Carpentiers dritter Stil des *real maravilloso* nach.

In a constant state of mental nepantlism, an Aztec word meaning torn between ways, *la mestiza* is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another. Being tricultural, monolingual, bilingual, or multilingual, speaking a patois, and in a state of perpetual transition, the mestiza faces the dilemma of the mixed breed [...]. (B/F: 78f.)

Hier reflektiert der Text die dialogische, prozessorientierte Seite der Transkulturationstheorie, deren restabilisierender, reintegrierender Aspekt zugleich durch Aussagen wie die folgenden angezeigt wird: “[...] perhaps we will decide to disengage from the dominant culture [...] and cross the border into a wholly new and separate territory. Or we might go another route. The possibilities are numerous [...]” (B/F: 78f.). Das “völlig neue und separate Territorium”, dessen Ergründung die Befreiung von der “dominanten Kultur” bedeutet, repräsentiert das Verlangen nach einer anerkannten Subjektposition, die durch die Konstitution einer Gegenidentität zur dominanten Kultur erreicht werden soll. Bezug nehmend auf die im zweiten Kapitel von *Borderlands*, “*Movimientos de rebeldía*”, artikulierte Deterritorialisierung und die daran anknüpfende Suche nach einer Heimat findet nun im siebten Kapitel eine Reterritorialisierungsbewegung statt:

As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) (B/F: 80)

Virginia Woolfs berühmter Satz “As a woman, I have no country”<sup>338</sup> wird hier auf die spezifische Situation der *mestiza* übertragen, bevor diese im zweiten Halbsatz als “Weltbürgerin”, als “every woman’s sister” gesetzt wird. Eine parallele Bewegung der De- und Reterritorialisierung führt die Erzählerin für die Außenseiterposition der Lesbe in der Gemeinschaft von *la raza* aus. Ist es im ersten Satz eine weibliche Kultur, die Ersatz für die verlorene Heimat bietet, so wird im zweiten Satz die Gemeinschaft der “colored homosexual” zu einer neuen Identifikationsmöglichkeit.

Das Gedicht “To live in the Borderlands means you” am Ende des zweiten Teils von *Borderlands* nimmt eine Vielzahl der Fäden, die der Text zuvor ausgelegt und verfolgt hat, wieder auf. Neben dem Essay “*La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness*” ist dieses Gedicht der meistzitierte Text, der auch aus dem Gesamtzusammenhang herausgelöst wieder abgedruckt wurde. Während der Essay mit einer Reterritorialisierungsbewegung – “This land was Mexican once/ was Indian always/ and is/ And will be again” – schließt, endet das Gedicht mit der Metapher des Kreuzwegs. In “To live in the Borderlands means you” wird das, was das Leben in den Grenzgebieten bedeutet, einem fiktiven Gegenüber mitgeteilt und in der distanzierenden 2. Person über den eigenen Subjektstatus reflektiert. Mit dem Gestus des *Ni-Nisme* – des Weder-Noch, das zwei Positionen zurückweist und darüber eine dritte indirekt als

---

338 “‘For’, the outsider will say, ‘in fact, as a woman, I have no country. As a woman I want no country. As a woman my country is the whole world.’” (Woolf 1952: 197).

Negativutopie favorisiert<sup>339</sup> – werden zunächst die vermeintlich “reinen” Subjektpositionen “*hispana india negra española [...] gabacha*” ausgeschlagen. Dann wird jedoch das dritte Element, positiv ausformuliert als “*eres mestiza, mulata, half-breed*” (B/F: 194), nachgereicht und als Entsprechung für das Leben in den *Borderlands* gesetzt. Diese Position ist aus der mexikanischen Perspektive durch Verrat gekennzeichnet – ein Verrat, der die “india” ihrer Sprecherposition beraubt hat. Es ist eine Position ohne Definitionsmacht und ohne Bürgerrechte – “*burra, buey, scapegoat*” –, die aber gleichzeitig eine neue Spezies und darüber hinaus ein neues Geschlecht hervorbringt: “*forerunner of a new race*”, “*half and half*”. Neben einer Zuweisung von Subjektpositionen werden Befindlichkeiten und Bewegungen evoziert, die die “Grenzexistenz” charakterisieren. Die Erwähnung multikultureller Speisen wie “*whole wheat tortillas*” und “*chile in the borsch*” – bereits bei Ortiz und anderen Kulturtheoretikern beliebte Metaphern für Trankulturationsprozesse und -situationen<sup>340</sup> – und Arrangements wie “*Tex-Mex with a Brooklyn accent*”, die geographische Räume und sprachliche Codes ineinanderschieben, werden von Szenen des gewalttätigen Aus- bzw. Einschlusses abgelöst. Bei letzteren dominieren Kriegsmetaphern – “*crossfire*”, “*camps*” und “*battlegrounds*”, “*enemies*”, “*shots*”, “*fighting back*”, “*gun barrel*”. Die Inszenierung des Assimilationsprozesses als Bedrohung mischt schließlich in der vorletzten Strophe nicht nur das Register der kulinarischen Metaphorik mit der Gewalttätigkeit des Kriegsvokabulars:

the mill with razor white teeth wants to shred off  
your olive-red skin, crush out the kernel, your heart  
pound you pinch you roll you out  
smelling like white bread but dead. (B/F: 195)

Zugleich überlagern die Personifizierung der Gewalt und der metaphorische Einsatz der Speisen die kulturellen Assimilationsprozesse auf der Ebene der menschlichen Träger ethnischer Kultur selbst. Während die Bewegung innerhalb des Textes bei der eingegangenen, ja festgefahrenen Situation des “*caught ... between*” (B/F: 194) “*not knowing which side to turn to, run from*” ansetzt und sich über “*you are the battleground*” fortsetzt, endet sie zum einen im Bild der Grenzenlosigkeit (“*sin fronteras*”) und zum anderen in einer nicht stillzustellenden Überkreuzung. Letztere mündet in die zukunftsweisende Forderung: “*To survive the Borderlands/ you must live sin fronteras/ be a crossroads*” (B/F: 195). Das Bild des Kreuzungspunkts korrespondiert mit einem Unterkapitel von “*La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness*” gleichen Titels, “*La encrucijada/The Crossroads*”. In der feministischen Subjekttheorie bezeichnet der Kreuzungspunkt ein neues Modell von Subjektivität, das jenseits von Festschreibungen den Prozess des Aushandelns und der Unabgeschlossenheit vermittelt (vgl. Kap. 1, S. 20). Zwischen

339 Siehe Barthes’ Essay “*La critique Ni-Ni*” (1993: 651-653).

340 So z.B. der Begriff des *ajiac* – die Bezeichnung für ein amerindisches Eintopfgericht –, der als Metapher für eine Situation kultureller Mischung steht. Vgl. Fernando Ortiz (1940), “*América es un ajiac*”, in: *La nueva democracia* 40, 20-24; siehe auch Hofmann (1997: 82f.).

der Metapher der *crossroads* und der Reterritorialisierungsbewegung (*new culture*), die einen neuen Raum, eine neue Mestizinnenkultur konstruiert, bildet sich die ungelöste Spannung zwischen der ersteren, offenen Struktur verhandelter Subjektpositionen und der letzteren, auf eine imaginäre, umfassende und in sich abgeschlossene Identität verweisende Struktur.

Zwei miteinander konkurrierende Gedankenstränge erzeugen eine Doppelbewegung, die einerseits fragmentiert, vervielfältigt, verschiebt und somit öffnet, und andererseits identifiziert, integriert, synthetisiert und schließt. Postmoderne Fragmenthaftigkeit, Pluralität und Dezentrierung verbindet sich mit schmerzvoll umkämpften identitären Positionen und der Bewegung der Reterritorialisierung. Im Gegensatz zu traditionellen Konzepten des *Mestizaje* stellt Anzaldúa die Idee der fortwährenden Verhandlung von Subjektpositionen in ihrem neuen *mestiza*-Bewusstsein in den Vordergrund. Obwohl Prozessualität sowie Fragmentarität wesentliche Charakteristika dieses neuen Bewusstseins sind und dem Modell des Hybriden im Text Präsenz verleihen, wird dennoch an der Utopie einer Identität, wenn auch mit veränderten Vorzeichen, festgehalten:

she can't hold concepts or ideas in rigid boundaries. [...] remaining flexible [...] [t]he new mestiza copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. [...] She learns to juggle cultures. [...] she operates in a pluralistic mode—nothing is thrust out [...] nothing rejected, nothing abandoned. (B/F: 79)

### 6.3 Die Rückkehr zur *Mestiza* in *Loving in the War Years*

I am a woman with a foot in both worlds. I refuse the split. (LWY: 58)  
I – a half-breed Chicana – further betray my race by *choosing* my sexuality [...]. (LWY: 117)

Während Anzaldúa sich in *Borderlands/La Frontera* explizit auf Kulturtheorien des *Mestizaje* bezieht und auf dieser Grundlage das Konzept der *New Mestiza* entwirft, artikuliert Moraga ihre Skepsis gegenüber synthetischen Begriffen wie *Mestizaje* und *mixed blood* und legt den Akzent ihrer Erzählungen auf jene (Gewalt-)Konstellationen, die sich hinter diesen Begriffen verbergen. In *Loving in the War Years* und *The Last Generation* nimmt sich Moraga der Problematik des Aushandelns von *Mestizaje* im US-amerikanischen Alltag an und setzt sich mit kulturtheoretischen Konzepten auseinander. Die Perspektive ihrer Erzählinstanzen erwächst aus einem „doppelten“ *Mestizaje* der Herkunft aus einer Familie mit einer mexikanisch-amerikanischen Mutter und einem kanadisch-amerikanischen Vater.

In *Loving in the War Years* unternimmt die Ich-Erzählerin eine Reise auf den Spuren des *Mestizaje*: Zwischen *La Güera* (LWY: 50) – der Hellhäutigen – und der Aneignung einer Chicana-Identität – dem „gone brown to the blood color of my mother“ (LWY: 60) – liegt der von ihr zurückgelegte Weg, der von *La Raza* weg und wieder

dorthin zurückführt. Die Ankunft in der angloamerikanischen Gesellschaft ist zunächst definiert als “becoming white”:

In fact, everything about my upbringing (at least what occurred on a conscious level) attempted to bleach me of what ever color I did have. Although my mother was fluent in it, I was never taught Spanish at home. I picked up what I did learn from school and from overheard snatches of conversation among my relatives and mother. (*LWY*: 51)

Mi abuela raised the darkest cousins herself, she never wanting us the way she molded and managed them. (*LWY*: 95)

Innerhalb der Familie erweist sich der Zusammenhang zwischen Hautfarbe und Assimilation als eindeutiges (wenn auch eher unbewusst greifendes) Erziehungsprinzip. Heißt es im Zitat “to bleach me of what ever color I did have”, so wird am Beginn der Biographie der Protagonistin *Mestizaje* als “blanquear” – als Prozess der Assimilation ethnischer Markierung an einen angloamerikanischen weißen Standard – aufgerufen. Gezeigt wird ein defizienter *Mestizaje* und sein Misslingen, denn alle Beteiligten versuchen hartnäckig, die “Mischung” rückgängig bzw. unsichtbar zu machen (“bleached of whatever color I did have”) oder sie von vornherein zu verhindern (“I was never taught Spanish at home”). Cecilia erlebt in der Schulzeit erstmals, dass sie, die innerhalb der dominanten Kultur nicht über ihre Hautfarbe markiert ist, auf ihrem Entwicklungsweg die “Fallen” der Kategorie “Rasse” im “öffentlichen” Raum – Schule, College etc. – nicht oder nur über die Reaktion auf ihre “dunkelhäutigeren” Freunde und Verwandten wahrgenommen hat. Erst wesentlich später in ihrem Leben, als sie ein “color consciousness” – ein Bewusstsein, für den sozialen Effekt der Hautfarbe – entwickelt, gelangt sie zu der folgenden Erkenntnis:

In fact, I had never fully realized [...] that color had anything to do with the reason my sister and brother and I were *the* success stories of the family. Within our sex, we have received the most education and work in recognized professions. I had acknowledged this inequity between myself and my mother’s generation, but not within my own. (*LWY*: 97)

*Mestizaje* als “blanquear” ermöglicht den beruflichen und gesellschaftlichen Erfolg in einer nach Hautfarbe segregierten Gesellschaft. Immer wieder präsentiert der Text Geschichten des Verlusts von Kindheitsfreundinnen “with coffee bean skin” (97) – oder “dark skinned” (95) –, die aus der Retrospektive mit jenen Mechanismen von “Rasse”, Klasse und Gender begründet werden, an deren Schnittstelle Hautfarbe als aus- bzw. einschließendes Regulativ wirksam wird. Im Text wird so die Geschichte des “passing” der Protagonistin, die als Weiße lebt, als Trennung von den als dunkelhäutige *indias* stilisierten Mexikanerinnen inszeniert. Andererseits imaginiert das Ich die Hautfarbe “brown” nicht zuletzt deshalb als begehrenswert, da ihr selbst die (“richtige”) ethnische Markierung fehlt. Obwohl die “weiße” Hautfarbe den direkten Zutritt zur angloamerikanischen Gesellschaft ermöglicht, in der “Weißsein” (*whiteness*) als nicht markierte Norm gilt, wird das Attribut “weiß” in Cherrys Erzählung zur Markierung der *Nicht*-Zugehörigkeit zur ethnischen Gemeinschaft und zum Element, dass *Mestizaje* durchkreuzt: “La Güera” und “Like a white sheep I followed” – Titel von zwei der zur autobiographischen Erzählung zusammengefügt Texte – spielen auf die ambivalente Konnotation dieser Markie-

rung durch *whiteness* an. Das jähe Ende ihrer zweijährigen Freundschaft mit Vivian Molina etwa wird als Erlebnis des Bruches empfunden: “[...] we were in different leagues now [...]. Something she, a year and a half older and *much darker*, knew before I knew and like a white sheep I followed the path paved for me” (*LWY*: 96; Hervorhebung AB). In der Pubertät tritt diese Außenseiterinnenrolle im Verhältnis zur ethnischen Gemeinschaft noch stärker hervor. Für einen ersehnten Freund ist Cecilia “[...] not brown enough. And [had] the wrong last name.”<sup>341</sup>

At puberty, it seemed identity alliances were beginning to be made along **rigid and immovable lines of race**, as it combined with sex. And everyone – boy, girl, anglo, and Chicano – fell into place. Where did *I* stand? (*LWY*: 99; Hervorhebung in Halbfett AB)

Das Ende der Kindheit wird signalisiert, indem der eigene Körper mit der Pubertät den deutlichen und schmerzhaften Zugriffen der Ordnungssysteme entlang der Raster “Rasse”, Sexualität und Geschlecht ausgesetzt wird. *Mestizaje* scheint hier keine andere Option offen zu lassen, als die allseits erwartete oder befürchtete Assimilierung an die anglo-amerikanische Kultur.

Auf der anderen Seite der “rigiden und unbeweglichen Grenzen der Kategorie “Rasse” stehen im Text die Anderen, die mit Physiognomie und Physiologie einer *india* ausgestattet werden – “round-like-an-olive face” (19), “brown”, “straight black hair” (97), – und von denen Cecilia im Prozess der Assimilation als weiß und heterosexuell getrennt wird. Vor allem sind es die Frauen, die sie – auch in deren “India-Sein” – als das Andere begehrt. Die Dichotomie, die hier zwischen “weiß” und “braun” – gleichgesetzt mit *india* – hergestellt wird, ist in höchstem Maße mit Bedeutung aufgeladen, rankt sich darum doch der zentrale innere Konflikt der Protagonistin. Die Figur der *india* wird exponiert und fetischisiert. Wir erinnern uns, dass die Mutter im Moment des drohenden Verlusts von der autobiographischen Erzählerin als *india* wahrgenommen wird<sup>342</sup> und, obwohl sie zunächst fremd erscheint, sodann als authentischer Ort und Ausgangspunkt des Begehrens nach Frauen inszeniert wird. Dem Begehren nach der Mutter sind alle anderen Begehrenskonstellationen in den Beziehungen der Ich-Erzählerin zu mexikanischen Frauen nachgestaltet. Sie stellt eine Verbindung her zwischen dem Geborgenheitsgefühl, das sie durch die Mutter erfährt, und dem Umstand, dass sie selbst Frauen begehrt. Die Chicana/o Kultur wird hier über die Gestalt der Mutter, die den Ort der Frau als Ort des Anderen verkörpert, neu entdeckt und angeeignet. Gleichzeitig damit schreibt sich das erzählende Ich in diese Kultur erstmals als “brown” ein: “To be a woman fully necessitated my claiming the race of my mother. My brother’s sex was white. Mine, brown” (*LWY*: 94). Tatsächlich ist Sexualität in Moragas Text untrennbar mit der Idee des *Mestizaje* verwoben. Das *Outen* ihrer lesbischen Sexualität und die aus dieser Per-

---

341 Der falsche Nachname bezieht sich hier auf den nichtspanischen Nachnamen (Lawrence) ihres Vaters.

342 “An Indian, *I think, straight black and grey hair pulled back*” (*LWY*: 94).

spektive neu gewonnene Beziehung zur Mutter<sup>343</sup> eröffnen den Weg zurück zur eigenen Kultur und nun zum “being brown”.

Die *india*, von der die Protagonistin immer wieder getrennt wird, wird auf symbolischer Ebene als nicht erreichter Ursprung exponiert. Aus dem Begehren nach der *india* und nach ihrem Ort erwächst ein utopisches Moment der Liebe zu den “brown women”. “Being brown” wird zur begehrten Position, um so mehr als die Mehrheit der im Text auftretenden Mexikanerinnen als dunkelhäutig charakterisiert wird und über diese Charakterisierung den Ort der *india* einnimmt. Mit Yarbro Bejarano (2001: 34) kann dieser Umstand als symptomatisch dafür gelesen werden, dass die ethnisch markierten Mexikaner in den USA einer “rassischen” Markierung unterworfen werden. Der historische Prozess des *Mestizaje* wird in der Geschichte der Protagonistin unter den Bedingungen der US-amerikanischen “rassisierten” Gesellschaft reinszeniert. Ihre Biographie ist durch *Mestizaje* bestimmt: Dessen Ergebnis ist die “kontaminierte” Existenz in verschiedenen Gemeinschaften und ethnisch markierten Räumen.

I feel at times I am trying to bulldoze my way back into a people who forced me to leave them in the first place, who taught me to take my whiteness and run with it. Run with it. Who want nothing to do with me, the likes of me – in them. (LWY: 95; Hervorhebung AB)

Mit der Assimilation als heterosexuelle Weiße geht der Vorwurf des Verrats an die hellhäutige Chicana einher: “You get to choose” (LWY: 97). Dieser wird auf der Erzählebene zunächst zurückgewiesen, ist jedoch als Selbstanklage ständig präsent: “But I have betrayed my people” (LWY: 97). Er wird korreliert mit dem historischen Szenario des Verrats durch die Figur der Malinche. Mit dieser Figur (Gegenstand des zentralen Essays “A Long Line of Vendidas”) geht Moraga an den gewaltsamen historischen Ausgangspunkt des *Mestizaje* zurück, der als Vergewaltigung der *india* durch den spanischen Eroberer beschrieben wird. Moragas Malinche ist zumindest in diesem Kontext nicht selbstbestimmt, sondern repräsentiert die Auswirkungen der Eroberung und die daraus resultierenden Konflikte. Die symbolische Malinche-Figur, die den Ort der Chicana näher bestimmt, spiegelt als unterlegene *Mestizaje*-Figur die Existenz des autobiographischen Ich. Auch den eigenen, aufgrund der Hautfarbe begangenen Verrat an den dunkelhäutigeren Chicanas sieht das erzählende Ich in dem Verratsvorwurf gegen Malinche repräsentiert. Im Abschnitt “Traitor begets traitor” stellt die Erzählerin eine Verbindung zwischen dem historischen Verratsvorwurf unter anderem durch Sexualität und der eigenen Feststellung des Verrats von Frauen untereinander her, indem sie letzteren auf das historische Malinche-Szenario zurückführt.

What looks like betrayal between women on the basis of race originates, I believe, in sexism/heterosexism. (LWY: 98)

I don't sense within our culture the same fear of a man betraying our race. It is the woman who is the object of our contempt. (LWY: 103)

---

343 Zur Verbindung zwischen Cherríe und der Figur der Mutter sowie deren Rolle in der Begehrenskonstellation der autodiegetischen Erzählerin siehe Kapitel 4.3 dieser Arbeit.

Die Beteiligung von Chicanas – und insbesondere der eigenen Mutter – an der entmachtenden Praxis unter Frauen, ihre Loyalität gegenüber dem patriarchalen System an die Stelle einer von der Erzählerin eingeforderten Solidarität unter Frauen zu setzen, sieht diese innerhalb des bedrohlichen Paradigmas des Malinchismo, der Frauen in die ihnen zugewiesenen Rollen verweist.<sup>344</sup> Allerdings ist auch dies ein historisches Szenario, das im überlieferten Verrat von Malinche durch deren Mutter einen Referenten hat.

Bezüglich des *Mestizaje* verweigert der Text sich einer positiven Lesart des *Mestizaje* und entwirft keine Utopie des *Mestizaje*. Die Position der *mestiza* – Erbin der Malinche – ist hier weder erstrebenswert noch ein idealisierter dritter Ort. Wird in der Figur der Malinche die wenig verlockende Realität des *Mestizaje* anerkannt, so wird andererseits *Mestizaje* immer wieder ausgesetzt und durchkreuzt. Ist die eigene Position des „Weißseins“ eine unfreiwillig eingenommene, so dient die gesamte Erzählung dem Überwinden dieser *whiteness*. Dies gelingt in der „love for brown women“ und der Positionierung als Malinchista – „a Chicana lesbian [...] a radical stand in direct contradiction to, and in violation of, the women I was raised to be.“ (*LWY*: 117). Am Ende des Textes steht die erotische/sexuelle Begegnung mit einer anderen Chicana und die Ich-Erzählerin konstatiert nun im Gegensatz zum Aufwachsen ohne Spanisch „soy mujer en español“ (142).

#### 6.4 *Mestizaje* als Bewegung in *The Last Generation*

Like many other prophetic leaders of nativistic movements, be they Moses...or Malcolm X, the intensity of the vision seems to be fired by the internal conflict coming from a culturally mixed parentage. – William Irwin Thompson, *Blue Jade from the Morning Star* (in *LG*: 112)

Auch *The Last Generation* setzt *Mestizaje* an den Ausgangspunkt der Suche nach einer „mixed-blood identity“ (112) an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Wird zu Beginn des Essays „The Breakdown of the Bicultural Mind“ der interne Konflikt, der sich aus einer „bi-kulturellen“ Herkunft („a culturally mixed parentage“, *LG*: 112) ergibt, als innerer Antrieb des politischen, sozialen und künstlerischen Engagements verstanden, erfolgt am Ende neben der Bestätigung dieser Annahme: „I know full well that my *mestizaje* – my breed blood – is the catalyst of my activism and my art“ (*LG*: 127), der Verweis auf den bitteren Beigeschmack der Assimilation. Wie in *Loving in the War Years* kehrt die auto-diegetische Erzählerin in *The Last Generation* zum Ausgangspunkt des „initial rape“ und der Figur der Malinche zurück.

There is something older, something I remember and live out again and again in the women I love, the family I make, the poems and characters I create. [...] and there is consolation in this, that there may be a more powerful impetus than my mere forty-year-old biography to explain this unyielding need to re-live the rape, understand the rape, the loss...the truth. (*LG*: 114)

344 Auch in diesem Sinne konstatiert die Ich-Erzählerin: „I come from a long line of Vendidas“ (*LWY*: 117).

Allerdings ist dies nur der kurz gestreifte Ausgangspunkt für eine Reise zu den verschiedenen *familias*, den Kulturen, Herkünften, Gemeinschaften, die das Ich geprägt haben. Das sind zum einen die Geliebten – “black”, “Mexican”, “Chicana” –; zum anderen gehört dazu auch der im Gedächtnis ihrer “mexikanischen” Familie zumeist verdrängte, “weiße” Teil der Familie, dem ihr Vater entstammt und zu dem sich die Protagonistin trotz ambivalenter Gefühle bekennt. Darüber hinaus hat die Auseinandersetzung mit den Zuschreibungen “bi-racial” und “mixed blood” einen ebensolchen Anteil an der Selbstverständigung der Ich-Erzählerin wie die Suche nach ihrem indigenen Erbe in Sonora, der Heimat der Mutter. Die Reise wird unternommen, um dem “breakdown of the bicultural mind”, dem Dilemma des Mestizen einen utopischen Entwurf entgegenzusetzen zu können.

Dem vierten Kapitel von *The Last Generation*, das wie der bereits erwähnte Essay den Titel “The Breakdown of the Bicultural Mind” trägt, ist ein Zitat aus dem *Chilam Balam*<sup>345</sup> vorangestellt: “Mestizos, children of violence, neither slaves nor masters.” In dem hier anzitierten Epos des 17. Jahrhunderts wird die Position des Mestizo in der Hierarchie der kolonialen Ordnung als liminale Existenz beschrieben, als “Weder Noch”, die zudem aus einem gewaltsamen Kontext hervorgegangen ist. Das auf diese Weise eröffnete Kapitel enthält den gleichnamigen Essay; spezifische Themen und Situationen, die in unmittelbar voranstehenden Gedichten und Prosasequenzen exponiert wurden, werden hier wieder aufgenommen und zusammengeführt. Zusammenbruch und Dekonstruktion des bikulturellen Denkens – Bewegungen, die in der Kapitelüberschrift angezeigt werden – treffen in der Figur des Mestizo zusammen und kennzeichnen ihn als neuralgischen Punkt.

Fast wie ein weiteres Motto geht dem Essay die Geschichte eines “Mulatten” voraus; sie spiegelt die Situation der Mestizen und insbesondere jene der “hellhäutigen” Ich-Erzählerin in Moragas Texten. In dieser Erzählung werden die Ambivalenz und Tragik der Situation, in die der Fakt des *Mestizaje* die von ihm “Betroffenen” gebracht hat, veranschaulicht. Es ist die Geschichte eines Musikers, der mit dunkler Hautfarbe – “a black smudge” (LG: 113) – in eine ansonsten “weiße” Familie geboren wird, die diese Tatsache jedoch niemals thematisiert. Die Erkenntnis, dass er im Unterschied zu den anderen Familienmitgliedern als “schwarz” definiert und sozial klassifiziert wird, holt ihn ein “in a life in and out prison, drugs, and jazz clubs” (ebd.). Die Erzählung endet mit dem Selbstmord dieses Mannes und wird in Moragas Text mit der Feststellung kommentiert: “Sometimes one lifetime is not enough to repair the damage. That is what we fear, isn’t it?” (ebd.). Die Frage nach den möglichen Schicksalen, die hier mit der von Moraga parallel zur Situation des *Mestizaje* dargestellten Variation der Geschichte vom tragischen Mulatten<sup>346</sup> formuliert wird, öffnet den thematischen Rahmen des Essays: “This mixed-

345 Hier handelt es sich um die in indigenen Handschriften aus dem 17. Jahrhundert festgehaltene Mythologie der Yucatec-Maya.

346 Die Geschichte von “mixed blood” in den USA ist lang und hat in der Zeit der Segregation einen markanten Referenzpunkt. Gerade in der Harlem Renaissance wird die Figur, ja das Genre des “tragischen Mulatten” (*mulatto scenario*) als ein kulturelles Szenario begriffen und geschaffen,

blood scenario that ends in suicide, that ends in rebirth. What fiery pit awaits us, we new breed of 21st-century mestizo? Into what shapes shall we be transformed?" (LG: 113). Mit der Frage nach der notwendigen Transformation als Antwort auf das Dilemma trägt die Autorin der seit dem Beginn des historischen *Mestizaje* zugespitzten Situation Rechnung, in der durch die Perpetuierung von *Mestizaje* die Distanz zur Figur der *india* immer größer und es zugleich immer problematischer wird, Ursprünge zu identifizieren. Die konkrete Positionierung der Erzählinstanz als "mixed-blood Mexican, la mestiza's mestiza" (LG: 113) inszeniert dies als individuellen Konflikt, in dem die mit Scham und Selbsthass verbundene ambivalente Position der *mestiza* – in Texten wie "You wanted a Real Mexican, You Got It" (LG: 118-122) – einen Aspekt darstellt. Dies mag einer der Gründe dafür sein, warum Moraga die aufgezwungene Situation der Mischung in anachronistisch anmutenden Bezeichnungen aktualisiert und abwertende, essentialisierende Bezeichnungen wie "breed" (Brut, Rasse, Zucht) und "half-breed" in ihrem Text verwendet. Moraga greift den diskriminierenden, im "Rassen"-Diskurs beheimateten Slang auf und spitzt ihre Darstellung der *mestiza* zu auf eine US-amerikanische, aus der Perspektive der indigenen Bevölkerung wahrgenommene Wirklichkeit. Bezeichnungen wie *mestizo*, *métis*, *creole*, *half-breed*, *mulatto*, *quadron*, die aus der US-amerikanischen sowie lateinamerikanischen Geschichte der hierarchischen "Rassen"-Unterscheidungen stammen und die verschiedenen Stufen der "Rassenmischung" bezeichnen, stellen sich einem Vokabular des politisch korrekten Multikulturalismus entgegen und rufen auch im Gegensatz zu Entwürfen wie Anzaldúas *New Mestiza* den Eigensinn der bezeichneten Zwischenpositionen ins Gedächtnis und widersetzen sich Identitätsentwürfen, die die Differenz (der Mischung) zu verschweigen suchen.

Gegen die traumatische fremdbestimmte Geschichte von Abstammung und Herkunft setzt Moraga die Maxime, die an die programmatische Aufforderung "Hay que inventarnos" der mexikanischen Schriftstellerin Rosario Castellanos erinnert, in ihrem Text um: "We invent ourselves" (LG: 114)<sup>347</sup>. Unter diesem Motto resümiert die Erzählstimme ihre Liebesbeziehungen und die Verwobenheit des sexuellen Begehrens mit Implikationen der Kategorie "Rasse". *Familia* ist in ihrer Erzählung an verschiedenen geographischen Orten wie San Francisco, Bay Area, Mission District und Oakland (als Heimat der *Women of Color*) oder später sogar in der Wüste Sonora (als Heimat der indigenen Vorfahren) angesiedelt und bezeichnet die Beziehungen zu den geliebten Frauen, die in ihrem Leben Bedeutung erlangen. Diese Geliebten verkörpern für das erzählende Ich

---

das im Kontext der afroamerikanischen Gemeinschaft als exemplarischer Ort fungierte, an dem und über den die Grenzen und Grenzüberschreitungen innerhalb des "Rassen"-Diskurses und der Gemeinschaft verhandelt wurden. Die potentielle grenzüberschreitende, nicht zuordenbare Position wird vor allem in ihrer Tragik des Gefangenseins "zwischen zwei Welten" bzw. der Gefahr des Verlustes der "eigentlichen" "schwarzen" Identität dargestellt.

347 In ihrem Aufsatz "Hay que inventarnos" interpretiert Norma Alarcón den programmatischen letzten Satz aus Castellanos' Theaterstück *El Eterno Femenino* (1975) als Aufforderung, die sie auf die Situation der Chicanas überträgt.

gleichzeitig eine Allianz mit den ethnischen Gemeinschaften – “Black, Puerto Rican, Mexican, Chicano” –, aus denen sie stammen.<sup>348</sup>

I have loved all kinds of women in all kinds of towns [...].

In love, color blurs but never wholly disappears [...].

I have never had a race-less relationship. Somehow I have always attributed this to being mixed-blood, but I wonder if anyone has. (LG: 115)

I had a Black family once and what happened to that? Like my Mexican childhood, my Puerto Rican dreams, my white forgetfulness. (LG: 118)

Eine der Frauen, “a mixed-blood Hawaiian”, unterstreicht mit ihrer Aussage – “I create whole biographies of the black childhood I never had. Give me enough time with you, I’ll invent a Mexican one, too” (LG: 117) –, dass Identität, auch ethnische, eine narrative Konstruktion ist. Dabei wird der Akzent auf die “Selbst-Erfindung” gelegt und nicht zuletzt über dieses Moment erhält *familia* eine extensivere Auslegung insofern, als sie über die traditionell so bezeichneten Beziehungen hinaus auf eher unkonventionelle, alternative Beziehungskonstellationen wie die lesbische Partnerschaft oder die *Women of Color*-Gemeinschaft übertragen wird. Das so gewendete Verständnis von *familia* birgt ebenfalls ein neues Konzept von Gemeinschaft in sich, das zu erkunden sich der Text zum Anliegen gemacht hat. “Rasse” und Sexualität werden ebenso wie in *Loving in the War Years* als nicht voneinander getrennte Kategorien betrachtet. Zudem wird “Rasse”, eine kontextabhängige Kategorie, als Beziehungsgeflecht und nicht als einmalige, unveränderliche Setzung dargestellt. Dies bedeutet nicht, dass jede dieser “Rasse”-Inszenierungen beliebig zu verändern wäre; es soll vielmehr ein Bewusstsein für die unterschiedlichen Konstellationen in verschiedenen (ethnischen) Kontexten geschaffen werden. Auch *Mestizaje* manifestiert sich in einer Vielzahl von Ausprägungen und ist daher in seiner je spezifischen Konstellation zu betrachten:

We light-skinned breeds are like chameleons, those lagartijas with the capacity to change the color of their skins. We change not for lack of conviction, but lack of definite shade and shape. My lovers have always been the environment that defined my color. (LG: 116)

Einen entscheidenden Hinweis auf den Entwurf einer neuen *familia* liefert der Umstand, dass in *The Last Generation* die Verweise auf die Mutter, die in *Loving in the War Years* eine Schlüsselstellung innehatte, ausbleiben. Ihre Stelle nehmen die mexikanischen Geliebten ein, die den “hunger for the Mexican woman I miss in myself” (LG: 121) befriedigen sollen:

I would have left her for a woman less Mexican if México had not been so forgotten in me. Instead I stayed and stayed and stayed until México no longer mattered so much, became an island thoroughly remote and unreachable, grew dim in my explorer’s imagination. (LG: 121f.)

---

348 So verkörpert die lesbische afroamerikanische Aktivistin und Dichterin Audre Lorde – wie bereits in *Loving in the War Years* – die “blackfamilia” (vgl. LG: 118).

Die Bewegungen der Annäherung und Distanzierung, die in dieser Passage die Mechanismen von Identifikationsprozessen in Szene setzen, sollen an dieser Stelle nicht weiter interessieren. Von Belang ist hier jedoch, dass die Objekte des Begehrens in *Loving in the War Years* – die dunkelhäutigen *indias*, in denen sich das Begehren nach Frauen und nach Mexiko verschränkt – immer unerreichbarer werden. Ursache dafür ist nach Aussage des lyrischen Ich die Eroberermentalität, “my explorer’s imagination”, die die Abstammung von der schuldbeladenen Position des Eroberers, verkörpert durch den weißen Vater – in den Vordergrund rückt:

I am both the “explorer” and the “Indígena”. Most Mexicans can claim the same, but my claim is more “explorer” than not. And yes, most days I am deathly ashamed. But of what exactly? My white family was kept distant from me, not because of its conquests, but because of its failures. (LG: 122)

Gleich im Anschluss wird die Geschichte des “weißen” Teils der Familie erzählt, die sich als weit weniger privilegiert erweist, als es die Bezeichnung “Eroberer” zunächst vermuten ließ. Die Raster von stereotypen “Rassen”-Kategorisierungen greifen in diesem Zusammenhang nicht, denn die väterliche Familie – hier mit “poor white trash” assoziiert (125) – weicht von der Norm ab und entspricht weder dem Stereotyp der Reicheren, Erfolgreicheren und Privilegierteren (vgl. LG: 102f.) noch jenem des “Rapist Father” (LG: 128). Es ergeben sich im Gegenteil überraschende Verbindungen zur weißen Großmutter, die als unabhängig, wild und mit einem “Hang zur Künstlerin” beschrieben wird und dergestalt Ähnlichkeiten mit Cherríe aufweist (vgl. LG: 123). Allianzen mit dem “weißen” Teil der Familie scheinen möglich.

Diese Möglichkeit wird jedoch negiert, wenn in der Folge, etwa in “Talkin’ Breed Talk” (LG: 125), die “mixed-blood”-Situation als Fazit aus den vorangegangenen Betrachtungen bestimmt wird. Der Zusammenbruch des bikulturellen Denkens mündet nämlich auf der Ebene des Erzählten in die politische Forderung, Position zu beziehen:

regardless of [...] what series of accidents put our two parents – one white and one colored – together, we, their offspring, *have had to choose who we are in racist America*<sup>349</sup>. (LG: 125; Hervorhebung AB)

Begründet wird die Notwendigkeit der Entscheidung damit, dass trotz der faktischen Ausbreitung des Phänomens *Mestizaje*, das immer neue Formen annimmt, Hierarchien aufgrund von “Rasse” – ihrerseits durchquert von Geschlecht und Sexualität – nicht aufgehoben seien. Assimilation, aus der Perspektive der dominanten weißen Kultur wünschenswert und tolerierbar, ist kein akzeptables Identitätsangebot, keine Alternative.<sup>350</sup>

349 Die Schreibweise Amerika mit “k” kann als intertextuelle Beziehung zu Aluristas Lyrik gelesen werden. Alurista, avantgardistischer *Chicano* Dichter und einer der einflussreichsten “movement poets” der 1960/70er Jahre, setzt die USA mit der Bezeichnung “Amerika” vom Konzept “America” ab und markiert durch dieses Verfahren die ansonsten unmarkierte Norm.

350 Moraga (LG: 125) zitiert die Chicana-Soziologin Emma Pérez wie folgt: “It is best for them (Anglos) when we (Chicano/as) are light-skinned, but better still when Chicano/as are half-white and half-Chicano/a. That places half-breeds closer to Anglo language and culture. But these false privileges many recognize for what they are, a token, a maldición.” Vgl. Pérez (1991: 125).

Die Position, von der aus hier Assimilation zurückgewiesen wird, ist die von der Erzählerin eingenommene Perspektive der gefährdeten, vom Verschwinden bedrohten indigenen Bevölkerung.<sup>351</sup> Aus dieser Perspektive kann der perpetuierte *Mestizaje* kein utopisches Moment in sich bergen. Daher wird auch die Figur der Malinche – Mutter des “new breed” – in einem Traum als dystopische Figur entworfen. Die ambivalente Rolle der unfreiwilligen “Mutter einer neuen Spezies” wird im Text zunächst abgelehnt: “‘I don’t want to be the fuckin’ virgin mary of the next generation.’” (LG: 128), dann aber als unhintergebares Faktum anerkannt. Die Erzählerin sieht sich selbst als Teil der neuen Spezies, die zunehmend zum globalen Phänomen wird:

As mixed-blood women, we are the hybrid seed she carried in the dream and the mothers of a new generation. We are the products of rape and the creators of a new breed. We are Malinche’s children and the new Malinches of the 21st century. We are talkin’ breed talk when the whole world’s turning breed at unprecedented rates,<sup>\*352</sup> when Third and Fourth and First World are collapsing into one another. (LG: 128)

In der Beschreibung ihrer Nachkommen als halbanimalische Kreaturen – “a new species (half-human/half-animal)” (LG: 127f.) – knüpft sie an die historische Referenz auf die Mestizen im Kontext des kolonialen Kulturkontakts im 16. Jahrhundert an<sup>353</sup> und aktualisiert damit auch den historischen Verweis auf diese Grenzüberschreitung als monströs. Sie weist allerdings darauf hin, dass damit die alten Herrschaftsstrukturen nicht aufgelöst, sondern höchstens verschoben und dementsprechend subtiler werden: “But make no mistake, there is still the Rapist Father and he is white and the Violated Mother and she is not. In spite of the personal stories to the contrary [...]” (LG: 128). Dergestalt zuge-spitzt läuft das Fazit aus dem dystopischen Traum erneut auf die Forderung, eindeutige Positionen zu beziehen, hinaus:

---

351 Auch Inés Hernandez (1992) plädiert in ihren Texten für eine bewusste Wahl – “making a conscious choice” (292) – ein “taking sides”. Die indigene Perspektive ist der gewählte Fokus für die Sicht auf die anderen Aspekte der eigenen kulturellen Herkunft. Auf diese Weise sei dem Umstand des “internalized racism of Indian hating that frames the mestiza consciousness” (295) zu begegnen. Das “mestizo consciousness” als ein koloniales Bewusstsein (300) müsse sich immer wieder kritisch befragen (lassen), damit es weder in die Falle der “mestizo superiority” noch in die der “mestizo inferiority” ginge. Vgl. Hernandez (1992: 300f).

352 In der mit einem Asterisken kenntlich gemachten Fußnote heißt es: “[...] the ‘21st century mestizo’ is increasingly born of two parents of color of different races and/or ethnicities.” (LG: 128)

353 Martin Lienhard zeigt, dass die hybriden Bilder – konkret das Bild der Chimäre, das Moraga aufnimmt – im Kontext des kolonialen Kulturkontakts im 16. Jahrhundert Ausdruck der Reaktion auf bzw. des versuchten Umgangs mit kultureller Heterogenität sind: Mit “la Quimera es un monstruo: un engandro, híbrido, inacabado” (Lienhard 1992a: 92) zitiert Lienhard die *Historia eclesiástica indiana* des mexikanischen Franziskaners Gerónimo de Mendieta von 1596. Hier nutzt Mendieta das aus dem Griechischen stammende Wort Chimäre: “ein Ungeheuer mit dem Kopf eines Löwen, dem Körper einer Ziege und dem Schwanz eines Drachen”, um die kulturelle Heterogenität zu fassen. Vgl. auch Lienhard 1992b: 101f.

I am that raging breed of mixed-blood person who writes to defend a culture that I know is being killed. I am of that endangered culture and of that murderous race, but I am loyal only to one. My mother culture, my mother land, my mother tongue, further back than even she can remember. (LG: 128f.)

Erklärt das Ich seine Loyalität gegenüber der Mutter und ihrer Kultur, ihrer Sprache und ihrem Land – jener Mutter, die in *Loving in the War Years* bereits als *india* imaginiert wurde – so führt diese Loyalität in eine verlassene Landschaft: Erinnerung und Vermächtnis liegen in der Landschaft der Wüste Sonora – dem Ursprungsterritorium der indigenen Vorfahren mütterlicherseits (vgl. LG: 129). Das Bild, das am Ende von Essay und Kapitel gleichen Titels, “The Breakdown of the Bicultural Mind”, im Abschnitt “Remembering Navajo Nation” entsteht, ist jenes einer Traumlandschaft, die frühere Motive wieder aufnimmt:

I am a trespasser. I do not need signs to remind me. My immigrant blood is a stain I carry in the fading of my flesh each winter. But I am made of clay. All our ancestors know this. (LG: 131)

All is familia: ancestor and future generations. The tree branches out, bears fruit. The cañon grows dark and I dream of dying. Not violence, but a slow and peaceful return to the river. (Ebd.)

Vergangenheit und Zukunft, Vorfahren und zukünftige Generationen, Leben und Sterben erscheinen dem Ich in dieser Landschaft als ein ewiger Kreislauf. Nicht zufällig wird hier der allumfassenden *familia* die Metapher des Baumes zugeordnet. Er verbildlicht die der *familia* zugrunde gelegte genealogische Struktur, die Wurzel, Stamm und Krone (Ursprung, Gegenwart und zukünftige Generationen) als ein in sich abgeschlossenes, organisches Ganzes ausweist, dessen Vollendung in der Wurzel gleichsam angelegt ist. Damit einher geht die Emphase der Verwurzelung eben jener *familia* im angestammten Territorium und umhüllt sie – aufgrund des der Baummetapher inhärenten Organizismus – mit dem Flair des Natürlichen. In dieser Verschiebung von Kultur zu Natur gibt sich die Konstruktion des Mythos zu erkennen, der einerseits das Territorium modelliert, in das die Protagonistin einzugehen wünscht, andererseits aber – gerade aufgrund seiner mythischen Qualität – der faktischen Integration des Ich in zweierlei Hinsicht im Wege steht: Zum einen kann der Wunsch nach dem Einswerden mit diesem Land, das für die Protagonistin die Vorfahren und deren Weltverständnis in sich trägt, nur über die eigene Auslöschung als Person erfüllt werden (“I dream of dying. [...] a peaceful return to the river”). Zum anderen sind die Spuren der indigenen Vorfahren in der Landschaft nicht auffindbar und in der schriftlich überlieferten Geschichte inexistent: “...no mention, no unnamed bisabuelo. Still the dark faces appear and disappear in photographs with no native claim, no name” (LG: 130). Legt Moraga Erinnerung und Vermächtnis in eine solche Landschaft – “We are a mongrel nation, and yet this ground is testimony to the purity of the sacred.” (LG: 131) –, so offenbart sich genau an dieser Stelle ein Paradox: Die Landschaft wird zum Zeugnis eines Ursprungs, der sich jedoch als nicht fassbar erweist; sie ist entvölkert, und von den *indios* als Vorfahren mütterlicherseits gibt es – sieht man von den wenigen erhaltenen Skulpturen der fernen Olmeken, der einzigen indigenen Kultur, ab – kein Zeugnis. Der Bezug auf eine so radikale Abwesenheit durchkreuzt die im Text

immer wieder beschworene Rückkehr. Der Ort des angenommenen Ursprungs ist leer. Genau darin unterscheidet sich Moragas Entwurf von Anzaldúas *New Mestiza*.

Hier trifft sich die Problematik der Herkunft mit Moragas Konzept der Null, das Identität als Enteignung und nur über das Andere zugänglich fasst. Dieser Identitätsentwurf – den Moraga ebenfalls aus einem indigenen Konzept (der Maya-Kosmologie) entwickelt – bedeutet nun auch für das “mixed-breed” die Identifizierung mit dem Anderen und über das Andere. Dieses Andere ist ursprünglich verkörpert in der *india*, deren Abwesenheit und Unerreichbarkeit aber zunehmend deutlich wird; an ihre Stelle treten die zuvor im Konzept der *familia* vereinten Frauen und Geliebten. Diese stellvertretende Besetzung des Ortes der *india* ist paradigmatisch für die hier beschriebene Textbewegung: Denn überall dort, wo sich das identitätskonstituierende Andere als nicht existent erweist, gilt es, an seiner statt etwas anderes zu erfinden (“invent ourselves”).

Vor diesem Hintergrund stellt sich Moragas literarisches Projekt in *The Last Generation* als der Versuch dar, eine solche Erfindung in Szene zu setzen. Wenn in diesem Text das Alter Ego der Autorin sich selbst – mit Verweis auf die aztekischen Schriftgelehrten – als Chronistin (“Chicana scribe”) bezeichnet und ihre Aufgabe dadurch kennzeichnet, dass sie in möglichst umfassender Weise die Wirklichkeit der Chicana/os aufschreibt, dann erscheint der daraus hervorgehende “Chicano-Kodex“ wie ein Spiegel – es sei an den aztekischen Obsidian-Spiegel erinnert, dem die Wiedergabe “prophetischer” Zeichen zugeschrieben wird – dessen (Ab-)Bild eine imaginäre Chicana-Identität reflektiert. Der Chicano-Kodex als poetisches Prinzip von Moragas Texten zeichnet sich, so hat die Analyse im vorangegangenen Kapitel ergeben, durch eine Struktur aus, in der verschiedene Aufschreibesysteme, Genres, Mythen und Deutungshorizonte, die sowohl unterschiedlichen zeitlichen als auch räumlichen Kontexten entstammen, miteinander verschränkt werden: an der Grenze zwischen Literatur und Geschichtsschreibung, in der Überblendung von Vorgeschichte und Gegenwart und der Mischung unterschiedlich kodierter Zeichensysteme. In der Tradition der indigenen Schreiber, die zugleich als Bewahrer der alten Kultur und als ihre Übersetzer dienten, generiert die Autorin nun ihrerseits Glyphen, die sich – im Unterschied zur Tradition – zu einer “queer mixture of glyphs” zusammenfügen. Die derart mit dem Attribut “queer” versehene Poetik des Textes steht im Kontrast zu der vereindeutigenden Suche nach einem Ursprung und zu der Forderung, eine eindeutige Position zu beziehen. Im Dienste der “Selbst-Erfindung” (“invent ourselves”) setzt Moraga im Gegensatz zur Bewegung der Identifizierung und Dichotomisierung auf die Koexistenz verschiedener Formen und verweist mit ihrer ungewöhnlichen Mischung der Zeichen auf die heterogene Logik des Hybriden. Wird “Queer” im Sinne von *queering* – verschieben, etwas (durch eine subkulturelle Kritik) in Bewegung versetzen – verstanden, so entsteht im Zusammenschluss dieser Konzepte genau jene Mischung von Zeichen, die hybrid im Sinne des “Nebeneinander von Nicht-zusammengehörigem” ist, die aber genau hieraus stets neue Bedeutung erzeugt. Das Bild der Chicana/*mestiza* – Identifikationsangebot für die neuen Generationen –, das Moragas Text mit Hilfe dieser Poetik entwirft, ist genuin hybrid.

In ähnlicher Weise paradox wie Moragas gleichzeitige (Re-)Konstruktion und Dekonstruktion eines Ursprungs der Chicana/os fällt die Formulierung ihres utopischen

Entwurfs in *The Last Generation* aus. *Queer Aztlán* reformuliert den territorialen Gründungsmythos Aztlán der Chicano-Bewegung, in dem aus der Perspektive einer subkulturellen Kritik Ausschlussmechanismen aufgrund von Geschlecht und Sexualität artikuliert werden (“[W]e seek a nation strong enough to embrace a full range of racial diversities, human sexualities, and expressions of gender. In a ‘queer’ Aztlán, there would be no freaks, no ‘others’”, *LG*: 164). Als integrativer Entwurf, der dem Gründungsmythos der Chicanos alle marginalisierten Positionen einschreibt, vermischt ein Konzept wie *Queer Aztlán* die verschiedenen Ebenen der auf sexueller Präferenz fußenden marginalen Position und den auf einen nationalen Entwurf von Chicana/o abzielenden territorialen Mythos des Heimatlandes. Mit dem *Queer Aztlán* entwirft Moraga für die zukünftigen Generationen (“21st century mestizo”) eine variable Utopie. Das Fehlen einer ursprünglichen Identifizierung macht es möglich, dass sich die Ränder in das nunmehr als leer erkannte Zentrum verschieben – und dieses vorläufig besetzen – und damit eine Bewegung auslösen, deren Ende offen ist.

*Mestizaje* als fremdbestimmtem Faktum einer biologischen und kulturellen Mischung setzt Moraga in ihrem Text einen Entwurf entgegen, der der Logik des Hybriden verbunden ist. Als “interner Katalysator” initiiert *Mestizaje* eine Bewegung des Öffnens, die auch im utopischen Projekt des *Queer Aztlán*, das zugleich reformulierter Mythos ist, nicht stillgestellt wird, sondern in Bewegung und somit vorläufig bleibt. Von dem *Mestizaje* bleibt, wie wir bereits bei Martín-Barbero sahen, “el movimiento del mestizaje”, das Prozesshafte und insofern *Mestizaje* als Methode.

## 7 SCHLUSSBETRACHTUNG: *MESTIZAJE* ALS STRATEGIE DER AUTORISIERUNG

I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols [...]. (B/F 81)

En posesión de la palabra (Anzaldúa 1990b: 100)

I feel at times I am trying to bulldoze my way back into a people who forced me to leave them in the first place, who taught me to take whiteness and run with it. Run with it. *Who want nothing to do with me, the likes of me – in them.* (LWY: 95; Hervorhebung AB)

Vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Marginalisierung und Ausgrenzung nehmen die Chicana-Autorinnen Gloria Anzaldúa und Cherríe Moraga das Wort und auf diese Weise gelebte Erfahrung – Welt – in Besitz. Dieser Akt der Aneignung erfolgt in *Borderlands/La Frontera*, *Loving in the War Years* und *The Last Generation* durch das Einschreiben in verschiedene Diskurse. So greifen beide Autorinnen auf literarische wie wissenschaftliche Diskurse zu und rekurrieren in ihrer Darstellungsweise auf die entsprechenden „Aufschreibesysteme“ dieser Diskursformen. Die vorliegende intertextuelle und diskursanalytische Untersuchung hat dies als spezifische Form der Autorisierung herausgearbeitet: Autobiographische Textstrategien, die *réécriture* von Gründungsmythen und Geschichte/Historiographie, der Rekurs auf (Kultur-)Anthropologie, das Einschreiben einer weiblich-lesbischen Sexualität sowie polymorpher Körperbilder in eine katholisch geprägte Chicanokultur durch ein Netz intertextueller Verweise zeigen, dass sich die untersuchten Texte nicht einfach darauf beschränken, die aufgerufenen Diskurse zu imitieren und damit zu perpetuieren; sie werden vielmehr aufgebrochen und durch Überlagerungs- und Verschränkungsprozesse auf spezifische Weise angeeignet. Einerseits rufen die Texte Strategien auf, die das Ich durch den autobiographischen Pakt autorisieren und ihm Authentizität verleihen. Andererseits verweisen die Spannung zwischen narrativen und reflexiv essayistischen Passagen, zwischen Fiktionalisierung und Authentisierung ebenso wie die Annäherung von autobiographischem und historiographischem Schreiben, der Wechsel zwischen individueller und kollektiver Aussageinstanz, bei dem diese Instanzen einer steten Umdeutung unterliegen, auf Identitätspositionen, die im herkömmlichen autobiographischen bzw. historiographischen Schreiben keinen Ort haben. Kollektive und individuelle Identität verschränken sich etwa dort, wo die individuelle als kreative avantgardistische Position befähigt wird, kollektive Identifikationsangebote zu entwerfen, und die Gruppenidentität wiederum der Konstitution und Legitimation individueller Identität dient. Die marginale Position, die sich aus der Zuschreibung und Selbstbezeichnung ‘queer’ und lesbisch innerhalb der Chicano-Gemeinschaft und durch

die Bezeichnung *Women of Color/Chicana* innerhalb der feministischen Gemeinschaft ergibt, begründet in allen drei Texten eine avantgardistische Position des sprechenden Subjekts. 'Queer' verweist dabei über die sexuelle Verortung hinaus auf die Operation des Verschiebens von etablierten Positionen. Die in den Texten der beiden Chicana-Autorinnen entworfenen Identitäten positionieren sich in einem transnationalen Raum, in dem sowohl nationale als auch subkulturelle, sowohl homogene als auch heterogene Strukturen aufeinander treffen.

Gloria Anzaldúa und Cherríe Moraga autorisieren ihre Stimme und Identität als Autorinnen mit der Referenz auf die Erzählungen und Symbolsysteme ganz unterschiedlicher Kulturen und Subkulturen. Moragas Texte evozieren mit der Suche nach der 'authentischen' *india* einen Ursprung, der – wiewohl immer wieder auf ihn verwiesen wird – unauffindbar ist. Aztlán – mythisches Ursprungsterritorium der Chicano/as – wird im Entwurf des *Queer Aztlán* reformuliert und als utopisches, zugleich offenes Projekt gestaltet. Anzaldúas Relektüre dekomponiert und entmythologisiert die präkolumbischen Gründungsmythen der Chicano/as zunächst mit Hilfe ihrer Entstehungsgeschichte, um dann die weiblichen Gottheiten – für sie steht Coatlicue pars pro toto – in Anlehnung an die Matriarchatsutopie neu zu positionieren und als Ursprung zu rehabilitieren, der Ganzheit symbolisiert.

Vollführt Moragas *The Last Generation* die Bewegung der Mischung (*Mestizaje*) als Verschiebung der Ränder in das Zentrum, so generiert *Borderlands/La Frontera* in einer auf verschiedenen Ebenen analog einsetzenden Inkorporation des Anderen die *New Mestiza* als eine Figur der Einheit-in-Vielheit. Dieser vornehmlich rekonstruktiven Inkorporation des Anderen bei Anzaldúa steht die Enteignung des Selbst in der Begegnung mit dem Anderen bei Moraga gegenüber, deren Poetik der "queeren Mischung von Zeichen" in erheblich stärkerem Maße von dekonstruktiven Bewegungen geprägt ist, denen die Rekonstruktion als Entwurf einer neuen Erzählung nachfolgt. Die Bewegungen der Texte auf ihren verschiedenen Darstellungsebenen – Genre, Diktion, Fiktion, Mythos – lassen sich als Verschränkung von Genretraditionen, als Strategien zur Aneignung und Reformulierung von Autobiographie, von Körper- und Begehrendiskursen beschreiben, die auf ungleichzeitige, unterschiedlich verortete und fragmentarisch zitierte Traditionen rekurren. Letztlich sind es gerade diese Bewegungen des Verschränkens und des Mischens sowie der Übertragung diskursiver Strategien in neue Kontexte, die die Texte und die darin entworfenen Identitäten autorisieren und ihnen in der aktuellen Diskussion um Kulturkontakt Gewicht verleihen.

Wenn die Autorinnen in ihren Texten das Wort ergreifen, so verläuft dieses eigene Sprechen vor allem darüber, dass sie sich das Wort und die Diskurse der Anderen aneignen und sich in diese durch Verschränkung und Verschiebung einschreiben. Der Ort dieses Schreibens ist die Grenze zwischen literarischem und wissenschaftlichem Schreiben, zwischen Diktion und Fiktion. Vor diesem Hintergrund lässt sich die in der Einleitung aufgeworfene Frage nach der Zuordnung zu Diktion oder Fiktion, theoretischem oder literarischem Diskurs nicht eindeutig beantworten. Sie bleibt offen und aus dieser Spannung beziehen die Texte ihre Bedeutung. Die skizzierten Einschreibungsbewegungen in verschiedene Diskurse in unterschiedlichen Graden von Explizität erschaffen und autori-

sieren individuelle und kollektive Identitätspositionen und generieren neue Erzählungen. Die in diesen Erzählungen konstituierte Identität antwortet auf die Diskussion über einen problematisch gewordenen Identitätsbegriff, indem mit Hilfe von Prozessen der De- und der Rekonstruktion ein Konzept entworfen wird, das die Sprecherinnen autorisiert, "das Wort in Besitz zu nehmen", ohne im selben Zuge die totalisierenden Gesten eines autonomen, selbstidentischen Subjekts zu übernehmen.

## 8 BIBLIOGRAPHIE

- Achugar, Hugo. (1988): "The Book of Poems as a Social Act: Notes towards an Interpretation of Contemporary Hispanic American Poetry", in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 651-662.
- Adams, Kate. (1994): "North-American Silences: History, Identity, and Witness in the Poetry of Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, and Leslie Marmon Silko", in: Elaine Hedges/Shelley Fisher Fishkin (Hg.). *Listening to Silences. New Essays in Feminist Criticism*. New York: Oxford UP, 130-145.
- Alarcón, Norma. (1981): "Hay que inventarnos/We must invent ourselves", in: *Third Woman* 1.1, 4-6.
- Alarcón, Norma. (1983): "Chicana's Feminist Literature: A Re-Vision Through Malintzin/or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object", in: Gloria Anzaldúa/Cherríe Moraga (Hg.). *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women Of Color*. New York: Kitchen Table Press, 182-190.
- Alarcón, Norma. (1985): "What Kind of Lover Have You Made Me, Mother?: Towards a Theory of Chicanas' Feminism and Cultural Identity Through Poetry", in: Audrey T. McCluskey (Hg.). *Women of Color: Perspectives on Feminism and Identity*. Occasional Papers Series 1.1 Bloomington: Women's Studies Program, Indiana University, 85-110.
- Alarcón, Norma. (1986): "Interview with Cherríe Moraga", in: *Third Woman* 3.1-2, 126-134.
- Alarcón, Norma. (1987): "Making Familia From the Scratch: Split Subjectivities in the Work of Helena María Viramontes and Cherríe Moraga", in: *The Americas Review. A Review of Hispanic Literature and Art of the USA* 15.3-4, 147-159.
- Alarcón, Norma. (1989): "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", in: *Cultural Critique* 13.3, 57-87.
- Alarcón, Norma. (1990): "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism", in: Gloria Anzaldúa (Hg.). *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: spinsters/aunt lute, 356-369.
- Alarcón, Norma. (1991): "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism", in: Hector Calderón/José David Saldívar (Hg.). *Criticism In The Borderlands: Studies In Chicano Literature, Culture, And Ideology*. Durham: Duke UP, 28-39.
- Alarcón, Norma. (1993): "Chicana Writers and Critics in a Social Context: Towards a Contemporary Bibliography", in: Norma Alarcón/Ana Castillo/Cherríe Moraga (Hg.). *The Sexuality of Latinas*. Berkeley: Third Woman Press, 169-178.

- Alarcón, Norma/Castillo, Ana/Moraga, Cherríe (Hg.). (1993): *The Sexuality of Latinas*. Berkeley: Third Woman Press.
- Alarcón, Norma. (1994): "Cognitive Desires. An Allegory of/for Chicana Critics", in: Elaine Hedges/Shelley Fisher Fishkin (Hg.). *Listening to Silences. New Essays in Feminist Criticism*. New York: Oxford UP, 260-273.
- Alarcón, Norma. (1996): "Anzaldúa's *Frontera*: Inscribing Gynetics", in: Smadar Lavie/Ted Swedenburg (Hg.). *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke UP, 41-54.
- Alarcón, Norma. (1990/1998): "Chicana Feminism: In the Tracks of 'the' Native Woman", in: Carla Trujillo (Hg.). *Living Chicana Theory*. Berkeley: Third Woman Press, 371-382.
- Allen, Gay Wilson. (1986): *The New Walt Whitman Handbook*. New York: New York UP.
- Althusser, Louis. (1976): "Idéologie et appareils idéologiques d'état", in: Louis Althusser (Hg.). *Positions (1964-1975)*. Paris: Ed. Sociales.
- Anderson, Benedict. (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andrews, William. (1986): *To Tell a Free Story: The First Century of African-American Autobiography, 1760-1865*. Urbana: U of Illinois P.
- Angenot, Marc. (1983): "Intertextualité, interdiscursivité, discours social", in: *texte 2*, 101-112.
- Anzaldúa, Gloria/Moraga, Cherríe (Hg.). (1981/1983): *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press.
- Anzaldúa, Gloria. (1987): *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: spinsters/aunt lute.
- Anzaldúa, Gloria. (1989): "Border Crossings", in: *Trivia 13*, 46-51.
- Anzaldúa, Gloria (Hg.). (1990a): *Making Face, Making Soul. Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Woman of Color*. San Francisco: spinsters/aunt lute.
- Anzaldúa, Gloria. (1990b): "Metaphors in the Tradition of the Shaman", in: James McCorkle (Hg.). *Conversant Essays: Contemporary Poets on Poetry*. Detroit: Wayne State UP, 99-100.
- Anzaldúa, Gloria/Keating, AnnLouise. (1993): "Writing, Politics, and *las Lesberadas*: *Platicando con Gloria Anzaldúa*", in: *Frontiers 14.1*, 105-130.
- Anzaldúa, Gloria/Méndez, Consuelo. (1993): *Friends from the Other Side. Amigos del otro lado*. San Francisco: Children's Book Press.
- Anzaldúa, Gloria/Perry, Donna. (1993): "Gloria Anzaldúa", in: Donna Perry (Hg.). *Backtalk. Women Writers Speak Out/Interviews by Donna Perry*. New Brunswick: Rutgers UP, 19-42.
- Anzaldúa, Gloria. (1994): "Interview", in: *Sinister Wisdom 52.2*, 47-52.
- Anzaldúa, Gloria/Gonzalez, Christina. (1995): *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y la Llorona*. San Francisco: Children's Book Press.

- Anzaldúa, Gloria. (1998): "To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana", in: Carla Trujillo (Hg.). *Living Chicana Theory*. Berkeley: Third Woman Press, 263-276.
- Anzaldúa, Gloria. (1999): *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: spinsters/aunt lute.
- Anzaldúa, Gloria. (2000): *Gloria Anzaldúa. Interviews/Entrevistas*. New York: Routledge.
- Arellano Hoffmann, Carmen/Schmidt, Peer (Hg.). (1997): *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices*, Katalog. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Arellano Hoffmann. (1997): "Der mesoamerikanische Schreiber und seine Schreibutensilien. Zur Stellung des Schreibers vor und nach der Ankunft der Europäer.", in: Carmen Arellano Hoffmann/Peer Schmidt (Hg.). *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices*, Katalog. Frankfurt a.M.: Vervuert, 187-220.
- Arteaga, Alfred (Hg.). (1994): *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham: Duke UP.
- Arteaga, Alfred. (1997): *Chicano Poetics. Heterotexts and Hybridities*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bancroft, George. (1885/1967): *History of the United States of America, from the Discovery of the Continent*. Port Washington: Kennikat Press.
- Bandau, Anja. (1999): "Gender – Race – Sexuality. Identitätskategorien im Verhältnis", in: *Welche Zukunft?: Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung in den Disziplinen. Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung* 3.1, 27-35.
- Bandau, Anja. (2000): "Strategien des Erinnerns und kulturelles Gedächtnis in Texten der Chicana-Literatur: Gloria Anzaldúas *Borderlands/La Frontera*", in: Heike Brohm/Claudia Eberle/Brigitte Schwarze (Hg.). *Erinnern – Gedächtnis – Vergessen. Beiträge zum 15. Nachwuchskolloquium der Romanistik*. Bonn: Romanistischer Verlag, 135-144.
- Bandau, Anja. (2001): "Malinche, Malinchismo, Malinchista. Paradigmen für Entwürfe von Chicana-Identität", in: Barbara Dröschner/Carlos Rincón (Hg.). *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: edition tranvia, 171-200.
- Barnard, Ian. (1997): "Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje", in: *MELUS* 22.1, 35-53.
- Barrett, Michele. (1991): *The Politics of Truth*. Cambridge: Polity Press.
- Barthes, Roland, (1957/1993): "Mythologies", in: Roland Barthes, *Œuvres complètes*. Hg. v. Eric Marty. Bd. 1, 1942-1965, Paris: Éd. du Seuil, 561-719.
- Barthes, Roland. (1975): *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Éd. du Seuil.
- Barthes, Roland. (1977): *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éd. du Seuil.
- Bartra, Roger. (1991): *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalba.

- Basave Benítez, Agustín. (1992/2002): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. (1996): "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity", in: Stuart Hall/Paul Du Gay (Hg.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 18-36.
- Benítez-Rojo, Antonio. (1989/1998): *La isla que se repite – El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Casiopea.
- Bensaïma, Reda. (1986): *Barthes à l'Essai. Introduction au texte réfléchissant*. Tübingen: Narr.
- Benstock, Shari (Hg.). (1988): *The Private Self*. Chapel Hill: U of North Carolina P.
- Benveniste, Émile. (1966): *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard, 237-250.
- Berding, Helmut (Hg.). (1994): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. (1987): "Interrogating Identity: The Real Me", in: Lisa Appignanesi (Hg.). *The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*. ICA Documents 6. London: ICA, 5-11.
- Bhabha, Homi K. (1994a): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994b): "DissemiNation", in: Homi K. Bhabha. *The Location of Culture*. London: Routledge, 139-170.
- Bhabha, Homi K. (1996): "Culture's In-Between", in: Stuart Hall (Hg.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 53-60.
- Bickford, Susan. (1995): "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance", in: Bonnie Honig (Hg.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania State UP, 313-335.
- Birmingham-Pokorny, Elba. (1996): "La Malinche: A Feminist Perspective on Otherness in Mexican and Chicano Literature", in: *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura* 11.2, 120-136.
- Blasing, Mutlu Konuk. (1977): *The Art of Life: Studies in American Autobiographical Literature*. Austin: U of Texas P.
- Blasing, Mutlu Konuk. (1995): *Politics and Form in Postmodern Poetry*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bloom, Lynn. (1991): "Auto/Bio/History: Modern Midwifery", in: Shirley Neuman (Hg.). *Autobiography and Questions of Gender*. London: Frank Cass, 12-24.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar. (2000): *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek: Rowohlt.
- Borsò, Vittoria. (1992): "Die Aktualität mexikanischer Literatur: von der Identität zur Heterogenität", in: *Iberoamericana* 16.2 (46), 84-108.
- Borsò, Vittoria. (1994): *Mexiko jenseits der Einsamkeit. Versuch einer interkulturellen Analyse*. Frankfurt/Main: Vervuert.

- Borsò, Vittoria. (1997): "Der Mythos und die Ethik des Anderen. Überlegungen zum Verhältnis von Mythos und Geschichte im hispanoamerikanischen Raum", in: Karl Hölz (Hg.). *Sinn und Sinnverständnis. Festschrift für Ludwig Schrader zum 65. Geburtstag*. Berlin: Erich Schmidt, 252-267.
- Boetcher Joeres, Ruth-Ellen/Mittman, Elizabeth (Hg.). (1993): *The Politics of the Essay: Feminist Perspectives*. Bloomington: Indiana UP.
- Bow, Leslie. (1991): "Hole to Whole: Feminine Subversion and Subversion of the Feminine in Cherrie Moraga's *Loving in the War Years*", in: *Dispositio* 16.41, 1-12.
- Breakwell, Glynis M. (Hg.). (1992): *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. London: Surrey UP.
- Brodzki, Bella/Schenck, Celeste. (1988): *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*. Ithaca: Cornell UP.
- Brohm, Heike/Eberle, Claudia/Schwarze, Brigitte (Hg.). (2000): *Erinnern – Gedächtnis – Vergessen. Beiträge zum 15. Nachwuchskolloquium der Romanistik*. Bonn: Romanistischer Verlag.
- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.). (1997): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin. (1997): "Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte.", in: Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius, Therese Steffen (Hg.). *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg, 1-29.
- Browdy de Hernández, Jennifer. (1998): "Mothering the Self: Writing through the Lesbian Sublime in Audre Lorde's *Zami* und Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*", in: Sandra Kumamoto Stanley (Hg.). *Other Sisterhoods. Literary Theory and U.S. Women of Color*. Chicago: U of Illinois P.
- Bruce-Novoa, Juan D. (Hg.). (1980): *Chicano Authors*. Austin: U of Texas P.
- Bruce-Novoa, Juan. (1994): "Dialogical Strategies, Monological Goals: Chicano Literature.", in: Alfred Arteaga (Hg.). *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham: Duke UP, 225-246.
- Brüns, Elke. (1995): "Keine Bürgerin der Spiegelstadt? Marieluise Fleißer: Autobiographismus als Rezeptionsstrategie", in: Michaela Holdenried (Hg.). *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*. Berlin: Erich Schmidt, 324-339.
- Bruss, Elizabeth W. (1974): "Die Autobiographie als literarischer Akt", in: Günter Niggel (Hg.). *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 259-279.
- Bublitz, Hannelore (Hg.). (1998): *Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz*. Frankfurt/Main: Campus.
- Buchholtz, Mary. (1995): "From Mulatta to Mestiza. Passing and the Linguistic Reshaping of Ethnic Identity", in: Kira Hall/Mary Buchholtz (Hg.). *Gender Articulated: Language and Socially Constructed Self*. New York: Routledge.
- Burland, Cottie A./Forman, Werner. (1975): *Feathered Serpent and Smoking Mirror*. New York: G.P. Putnam's Sons.

- Bus, Heiner. (1996): "Chicanoliteratur", in: Hubert Zapf (Hg.). *Amerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler, 437-455.
- Butler, Judith. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. (1997): *Körper von Gewicht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butrym, Alexander. (1989): *Essays on the Essay: Redefining the Genre*. Athens: U of Georgia P.
- Bynum, Caroline. (1987): *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: U of California P.
- Calderón, Héctor/Saldívar, José David (Hg.). (1991): *Criticism in the Borderlands: Studies on Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham: Duke UP.
- Canclini, Néstor García. (1989/1992a): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Canclini, Néstor García. (1992b): "Cultural Reconversion", in: Georg Yudice/Jean Franco/Juan Flores (Hg.). *The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: U. of Minnesota P, 29-43.
- Canclini, Néstor García/Mier, Raymondo/Piccini, Mabel/Zires, Margarita. (1992): "Figuraciones sobre culturas y políticas", in: Néstor Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, iii-xxxvii.
- Candelaria, Cordelia (Hg.). (1986): *Chicano Poetry: A Critical Introduction*. Westport: Greenwood Press.
- Carpentier, Alejo. (1964/1990): "La problemática actual de la novela latinoamericana", in: Alejo Carpentier. *Tientos y diferencias, Obras Completas*. Bd. 13. México: Siglo XXI, 11-44.
- Cartwright Brundage, Burr. (1979): *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: U of Texas P.
- Castellanos, Rosario. (1975/1994): *El eterno femenino: Farsa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, Ana. (1986): *The Mixquihuala Letters*. Binghamton: Bilingual Press/Editorial Bilingüe.
- Castillo, Ana. (1994): *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma*. Albuquerque: U of New Mexico P.
- Cervantes, Lorna Dee. (1981): *Emplumada*. Pittsburgh: U of Pittsburgh P.
- Cervantes, Lorna Dee. (1991): *From the Cables of Genocide: Poems on Love and Hunger*. Houston: Arte Público Press.
- Chabrá, Angie. (1989): "Chicana Critical Discourse: An Emerging Cultural Practice", in: *Aztlán* 18.2, 45-90.
- Chabrá, Angie. (1990): "Chicana/o Studies as Oppositional Ethnography", in: *Cultural Studies* 4.3, 228-247.

- Chabráram, Angie/Fregoso, Rosa Linda. (1990): "Chicana/o Cultural Representations: Reframing Alternative Critical Discourses", in: *Cultural Studies* 4.3, 203-212.
- Chabráram-Dernersesian, Angie. (1992): "I Throw Punches for My Race, but I Don't Want to Be a Man: Writing Us-Chica-nos (Girl, Us)/Chicanas- into the Movement Script", in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (Hg.). *The Cultural Studies Reader*. New York/London: Routledge, 81-95.
- Chabráram-Dernersesian, Angie. (1993): "And, yes...The Earth Did Part. On the Splitting of Chicana/o Subjectivity", in: Adela de la Torre, Beatriz M. Pesquera (Hg.). *Building With Our Own Hands: New Directions in Chicana Studies*. Berkeley: U of California Press, 34-56.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. (1987): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. (1988): "Can the Subaltern Speak?", in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: U of Illinois P, 272-313.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. (1993): *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Chávez, John R. (1984): *The Lost Land. The Chicano Image of the Southwest*. Albuquerque: U of New Mexico P.
- Chin, Frank/Chan, Jeffery Paul/Lawson, Fusao Inada (Hg.). (1974/1983): *Aiiieeeee! An Anthology of Asian-American Writers*. Washington, DC: Howard UP.
- Christian, Barbara. (1994): "Diminishing Returns: Can Black Feminism(s) Survive the Academy?", in: David Theo Goldberg (Hg.). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 168-179.
- Cixous, Hélène. (1975): "Le Rire de la Méduse", in: *L'Arc* 61, 39-54.
- Cliff, Michelle. (1980): *Claiming an Identity They Taught Me to Despise*. Watertown: Persephone Press.
- Clifford, James/Marcus, George (Hg.). (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: U of California P.
- Clifford, James. (1989): *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard UP.
- Cornejo Polar, Antonio. (1981): *La Cultura nacional : problema y posibilidad*. Lima: Lluvia Editores.
- Cornejo Polar, Antonio. (1994): *The Multiple Voice of Latin American Literature*. Berkeley: U of California P.
- Cornejo Polar, Antonio. (1997): *Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas*. La Paz: Cuadernos de Literatura, 6.
- Couser, G. Thomas. (1979): *American Autobiography: The Prophet Mode*. Amherst: U of Massachusetts P.
- Couser, G. Thomas. (1989): *Altered Egos. Authority in American Autobiography*. New York: Oxford UP.
- Cox, James M. (1989): *Recovering Literature's Lost Ground: Essays in American Autobiography*. Baton Rouge: Louisiana State UP.

- De la Torre, Adela/Pesquera Beatriz M. (Hg.). (1993): *Building With Our Hands. New Directions in Chicana Studies*. Berkeley: U of California P.
- De Lauretis, Teresa. (1993): "Upping the Anti [sic] in Feminist Theory", in: Simon Durning (Hg.). *The Cultural Studies Reader*, 74-89.
- De Lauretis, Teresa. (1994): *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana UP.
- De Lauretis, Teresa. (1999): *Die andere Szene. Psychoanalyse und lesbische Sexualität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Del Castillo, Adelaida. (1977): "Malintzin Tenepal: A Preliminary Look Into a New Perspective.", in: Rosaura Sánchez/Rosa Martínez Cruz (Hg.). *Essays on la mujer*. Los Angeles: Chicano Studies Center Publications, U of California P, 124-149.
- Derrida, Jacques. (1967): "La structure, le signe et le jeu", in: ders. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 409-428.
- Derrida, Jacques. (1971): "La mythologie blanche", in: *Poétique* 5, 1-52.
- Diggs, Marylynne. (1993): *Surveying the Intersection: Pathology, Secrecy, and the Discourses of Racial and Sexual Identity*. New York: The Haworth Press.
- Dirlik, Arif. (1994): "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", in: *Critical Inquiry* 20, 328-356.
- Dröschner, Barbara/Rincón, Carlos (Hg.). (2001): *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: edition tranvía.
- DuBois, William Edward Burghardt. (1903/1996): *The Souls of Black Folk*. New York: Modern Library.
- Dye, Lee. (1999): "Rewriting Davy Crockett", in: *ABC News*, ABC News Internet Ventures, 21. Februar 2001, <<http://abcnews.go.com/sections/science/DyeHard/dye990203.html>>.
- Eagleton, Terry. (1990): "Nationalism – Irony and Commitment", in: Terry Eagleton/Frederic Jameson/Edward Said (Hg.). *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis: U of Minnesota P, 23-39.
- Eakin, John Paul. (1985): *Fictions in Autobiography: Studies in the Art of Self-Invention*. Princeton: Princeton UP.
- Eakin, John Paul. (1992): *Touching the World: References in Autobiography*. Princeton: U of Princeton P.
- Eisenstein, Hester/Jardine, Alice (Hg.). (1985): *The Future of Difference*. New Brunswick: Rutgers UP.
- "El Plan Espiritual de Aztlán", in: Rodolfo Anaya/Francisco Lomelí (Hg.). (1991): *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1-5.
- Engel, Antke. (1996): "Die Begegnung zwischen einem lesbischen Phallus und einer Horde Fetischen. Repräsentationen lesbischer Sexualität", in: *Hamburger Frauenzeitung* 50, 10-16.
- Enríquez Molina, Andrés. (1909/1991): *Los grandes problemas nacionales*. México D.F.: Era.
- Erikson, Erik H. (1968): "Identity, psychosocial", in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Bd. 7. New York: Macmillan P, 61-65.

- Espinoza, Dionne. (1998): "Woman of Color and Identity Politics: Translating Theory, Haciendo Teoría", in: Sandra Kumamoto Stanley (Hg.). *Literary Theory and U.S. Woman of Color*. Urbana: U of Illinois P, 44-62.
- Ette, Ottmar. (1985): "Intertextualität. Ein Forschungsbericht mit literatursoziologischen Anmerkungen", in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* IX. 3-4, 497-522.
- Ette, Ottmar. (1992): "Rezeption, Intertextualität, Diskurs. Ein Diskussionsbeitrag zur wissenschaftlichen Erforschung der französischen 'Idéologues'", in: Brigitte Schlieben-Lange et al. (Hg.). *Europäische Sprachwissenschaft um 1800*. Bd. 3. Münster: Nodus, 15-27.
- Ette, Ottmar. (1994): "Der Schriftsteller als Sprachendieb. Versuch über Roland Barthes und die Philosophie", in: Ludwig Nagl/Hugh J. Silverman (Hg.). *Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur*. Wien/München: R. Oldenbourg Verlag, 161-189.
- Ette, Ottmar. (1998): *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ette, Ottmar. (2001): *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*. Weilerswist: Velbrück.
- Fairclough, Norman. (1992): *Discourse and Social Change*. London: Polity Press.
- Fanon, Frantz. (1952/1995): *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éd. du Seuil.
- Fischer, Michael M. J. (1994): "Autobiographical Voices (1, 2, 3) and Mosaic Memory: Experimental Sondages in the (Post)modern World", in: Kathleen Ashley/Leigh Gilmore/ Gerald Peters (Hg.). *Autobiography & Postmodernism*. Amherst: U of Massachusetts P, 79-129.
- Fisher, Dexter (Hg.). (1980): *The Third Woman. Minority Women Writers of the United States*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Forbes, Jack D. (1973): *Aztecas del Norte. The Chicanos of Aztlán*. Greenwich: Fawcett Publications, Premier Books.
- Foucault, Michel. (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1976): *Histoire de la sexualité*. Bd. 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1988): *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Hg. v. Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton. Amherst: U of Massachusetts P.
- Fowlkes, Diane L. (1997): "Moving from Feminist Identity Politics To Coalition Politics Through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*", in: *Hypatia* 12.2, 105-122.
- Frankenberg, Ruth/Mani, Lata. (1993): "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality', and the Politics of Location", in: *Cultural Studies* 7.2, 292-310.
- Freedman, Diane P. (1989): "Living on the Borderland: The Poetic Prose of Gloria Anzaldúa and Susan Griffin", in: *Women and Language* 12.1, 1-4.
- Freedman, Diane P. (1992): *An Alchemy of Genres Cross – Genre Writing by American Feminist Poet-Critics*. Charlottesville: UP of Virginia.

- Freedman, Diane P./Frey, Olivia/Zauhar, Frances Murphy (Hg.). (1993): *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Durham: Duke UP.
- Freud, Sigmund. (1994): *Traumdeutung*. Studienausgabe. Bd. 2. Hg. v. Alexander Mitscherlich. Frankfurt/Main: Fischer.
- Fuss, Diana. (1989): *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Galle, Roland. (1986): *Geständnis und Subjektivität. Untersuchungen zum französischen Roman zwischen Klassik und Romantik*. München: Fink.
- García-Johnson, Ronie-Richele. (1993): "Cherríe Moraga", in: Diane Felgen/Jin Kemp (Hg.). *Notable Hispanic American Women*. Detroit: Gale Research, 282-285.
- Geertz, Clifford. (1973): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: BasicBooks.
- Genette, Gerard. (1982): *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Éd. du Seuil.
- Genette, Gerard. (1987): *Seuils*. Paris: Éd. du Seuil.
- Genette, Gerard. (1991): *Fiction et diction*. Paris: Éd. du Seuil.
- Gerhard, Mary. (1992): *Genre Choices, Gender Questions*. Norman, London: U of Oklahoma P.
- Gewecke, Frauke. (1996): "La literatura chicana entre resistencia, transgresión y asimilación", in: *Notas : reseñas iberoamericanas; literatura, sociedad, historia* 3/3, 2-47.
- Gilgen, Peter. (1998): "Die flexibilisierte Rasse. Ethnizität als Rollenspiel: Von der Integration zum Separatismus", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 11.11.1998.
- Gilmore, Leigh. (1994a): *Autobiographics: A Feminist Theory of Women's Self-Representation*. Ithaca: Cornell UP.
- Gilmore, Leigh. (1994b): "The Mark of Autobiography: Postmodernism, Autobiography, and Genre", in: Kathleen Ashley/Leigh Gilmore/Gerald Peters (Hg.). *Autobiography & Postmodernism*. Amherst: U of Massachusetts, 3-20.
- Gilmore, Leigh (1994c): "Policing Truth: Confession, Gender, and Autobiographical Authority", in: Kathleen Ashley/Leigh Gilmore/Gerald Peters (Hg.). *Autobiography & Postmodernism*. Amherst: U of Massachusetts P, 54-78.
- Glantz, Margo (Hg.).(1994): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Facultad de Filosofía y Letras/UNAM.
- Glissant, Édouard. (1990): *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
- Goffman, Erving. (1963): *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Gómez, Alma/Moraga, Cherríe/Romo-Carmona, Mariana (Hg.). (1983): *Cuentos. Stories by Latinas*. New York: Kitchen Table Press.
- Good, Graham. (1988): *The Observing Self. Rediscovering the Essay*. London/New York: Routledge.
- Goodman, Kay. (1985): "Weibliche Autobiographien", in: Hiltrud Gnüg/Renate Möhrmann (Hg.). *Frauen Literatur Geschichte*. Stuttgart: Metzler, 289-299.
- Gossman, Lionel. (1990): *Between History and Literature*. Cambridge: Harvard UP.

- Graumann, Carl F. (1999): "Soziale Identitäten. Manifestation sozialer Differenzierung und Identifikation", in: Reinhold Viehoff/Rien T. Segers (Hg.). *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 59-74.
- Grewal, Inderpal. (1994): "Autobiographic Subjects and Diasporic Locations: *Meatless Days and Borderlands*.", in: Inderpal Grewal/Caren Kaplan (Hg.). *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: U of Minnesota P, 231-254.
- Grewal, Inderpal/Kaplan, Caren (Hg.). (1994): *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Griffiths, Morwenna. (1995): *Feminisms and the Self. The Web of Identity*. New York: Routledge.
- Gronemann, Claudia (2002): *Postmoderne/Postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur*. Hildesheim: Olms.
- Grossberg, Lawrence/Nelson, Cary/Treichler, Paula (Hg.). (1992): *The Cultural Studies Reader*. New York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence. (1996): "Identity and Cultural Studies – Is That All There Is?", in: Stuart Hall/Paul Du Gay (Hg.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 87-107.
- Grosz, Elisabeth. (1994): *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana UP.
- Grosz, Elisabeth. (1995): *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- Gruzinski, Serge. (1990): *La guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. Mesnil-sur-l'Estrée: Fayard.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. (1998): "Der sanfte Biß: Anthropophagie als Modell der Kulturaneignung". Internationales Symposium *Kulturaneignung heute: Kannibalismus, Recycling, Hybridisierung, Translatio*. Veranstaltet vom Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin, gefördert von der Volkswagen-Stiftung. Haus der Kulturen der Welt Berlin, 26.-27. Juni 1998.
- Gusdorf, Georges. (1956): "Conditions et limites de l'autobiographie", in: Günther Reichenkron/Érich Haase (Hg.). *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstporträts. Festgabe für Fritz Neubert*. Berlin: Duncker & Humblot, 105-123.
- Gutiérrez-Jones, Carl. (1995): "Desiring B/Orders", in: *Diacritics* 25.1, 99-112.
- Haefner, Joel. (1989): "Unfathering The Essay: Resistance and Intergenreality in the Essay Genre", in: *Prose Studies* 12.3, 259-273.
- Hahn, Alois. (1982): "Zur Soziologie der Beichte und anderen Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozeß", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, 407-434.
- Hahn, Alois/Kapp, Volker (Hg.). (1987): *Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Hall, Stuart. (1991a): "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", in: Anthony D. King (Hg.). *Culture, Globalization, and the World-System*. London: Macmillan, 19-39.
- Hall, Stuart. (1991b): "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", in: Anthony D. King (Hg.). *Culture, Globalization, and the World-System*. London: Macmillan, 41-68.
- Hall, Stuart. (1996): "Introduction: Who Needs Identity?", in: Stuart Hall/Paul Du Gay (Hg.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1-17.
- Hall, Stuart/Du Gay, Paul (Hg.). (1996): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Haraway, Donna J. (1985/1991): "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in: Donna J. Haraway. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 149-181.
- Hark, Sabine. (1996): *Deviant Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*. Opladen: Leske und Budrich.
- Harpham, Geoffrey Galt. (1988): "Conversion and the Language of Autobiography.", in: James Olney (Hg.). *Studies in Autobiography*. New York: Oxford UP, 42-50.
- Harré, Rom/Lamb, Roger (Hg.). (1983): *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*. Oxford: Blackwell Reference.
- Haverkamp, Anselm/Lachmann, Renate (Hg.). (1993): *Memoria. Vergessen und Erinnern*. München: Fink.
- Hernández, Inés. (1992): "Tejana Intonations/Nez Perce Heartbeat: Notes on Identity and Culture", in: *a/b: Auto/Biography Studies* 7.2, 292-307.
- Herrera-Sobek, María (Hg.). (1985): *Beyond Stereotypes. The Critical Analysis of Chicana Literature*. Binghamton: Bilingual Press/Editorial Bilingüe.
- Herrera-Sobek, María/Viramontes, Helena María (Hg.). (1988): *Chicana Creativity and Criticism: Charting New Frontiers in American Literature*. Houston: Arte Público Press.
- Hicks, Emily D. (1991): *Border Writing. The Multidimensional Text*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Hillman, James. (1975): *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row.
- Hofmann, Sabine. (1994): "La terre rhizommée und La isla que se repite – Poststrukturalistische Modelle bei Edouard Glissant und Antonio Benitez Rojo", in: Birgit Scharlau (Hg.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Narr, 252-265.
- Hofmann, Sabine. (1997): "Transculturation and Creolization: Concepts of Caribbean Cultural Theory", in: Richard A. Young (Hg.). *Latin American Postmodernisms*. Amsterdam: Rodopi, 73-86.
- Holdenried, Michaela. (1991): *Im Spiegel ein anderer: Erfahrungskrise und Subjektdiskurs im modernen autobiographischen Roman*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Holdenried, Michaela (Hg.). (1995a): *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*. Berlin: Erich Schmidt.

- Holdenried, Michaela. (1995b): "‘Ich, die schlechteste von allen’. Zum Zusammenhang von Rechtfertigung, Schuldbekennnis und Subversion in autobiographischen Werken von Frauen", in: Michaela Holdenried (Hg.). *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*. Berlin: Erich Schmidt, 402-420.
- Holdenried, Michaela. (2000): *Autobiographie*. Stuttgart: Reclam.
- Hollibaugh, Amber/Moraga, Cherríe. (1983): "What We're Rollin Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism", in: Sharon Thompson/Anne Snitow/Christine Stansell (Hg.). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 394-405.
- hooks, bell. (1989): *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. (1997): "Representing Whiteness in the Black Imagination", in: Ruth Frankenberg (Hg.). *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham: Duke UP, 1997.
- Horno-Delgado, Asunción/Ortega, Eliana/Scott, Nina M./Sternbach, Nancy Saporta (Hg.). (1989): *Breaking Boundaries: Latina Writings and Critical Readings*. Amherst: U of Massachusetts P.
- Hutcheon, Linda. (1988): *A Poetics of Postmodernism*. London: Routledge.
- Ikas, Karin. (2000): *Die zeitgenössische Chicana-Literatur. Eine interkulturelle Untersuchung*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Irigaray, Luce. (1974): *Speculum. De l'autre femme*. Paris: Éd. de Minuit.
- Irigaray, Luce. (1977): *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Éd. de Minuit.
- Islas, Arturo. (1990): *Migrant Souls*. New York: Morrow.
- Jaggard, Alison. (1983): *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa: Rowman & Allanheld.
- Jagose, Annamarie. (2001): *Queer Theory. Eine Einführung*. Übersetzt und herausgegeben von Corinna Genschel u.a. Berlin: Querverlag.
- Jagose, Annamarie. (1993): "Way Out: The Category 'Lesbian' and the Fantasy of the Utopic Space", in: *Journal of the History of Sexuality* 4.2, 264-287.
- Jagose, Annamarie. (1994): *Lesbian Utopics*. London: Routledge.
- James, William. (1890/1950): *The Principles of Psychology*. 2 Bde. New York: Dover.
- JanMohamed, Abdul R./Lloyd, David (Hg.). (1990): *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York: Oxford UP.
- Kaminsky, Amy. (1993): "Essay, Gender, and *Mestizaje*: Victoria Ocampo and Gabriela Mistral", in: Ruth-Ellen Boetcher Joeres/ Elizabeth Mittman (Hg.). *The Politics of the Essay: Feminist Perspectives*. Bloomington: Indiana UP, 113-130.
- Kaminsky, Amy. (1994): "Gender, Race, Raza", in: *Feminist Studies* 20.1, 7-31.
- Kaplan, Caren. (1992): "Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects", in: Sidonie Smith/Julia Watson (Hg.). *Decolonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: U of Minnesota P, 115-138.
- Kaschuba, Wolfgang. (1999): *Einführung in die europäische Ethnologie*. München: C.H. Beck.

- Kaufmann, R. Lane. (1989): "The Skewed Path: Essaying as Unmethodical Method", in: Alexander J. Butrym (Hg.). *Essays on the Essay. Redefining the Genre*. Athens: U of Georgia P.
- Kaup, Monika. (1994): "Reterritorializing the Border in Chicano/a Fiction", in: *Amerikastudien – American Studies* 39.4, 579-595.
- Keating, AnnLouise. (1993): "Myth Smashers, Myth Makers: (Re)Visionary Techniques in the Works of Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa, and Audre Lorde", in: *Journal of Homosexuality* 26.2/3, 73-95.
- Keating, AnaLouise. (1996): *Women Reading Women Writing: Self-Invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa and Audre Lorde*. Philadelphia: Temple UP.
- Keating, AnaLouise. (1998): "(De)Centering the Margins? Identity Politics and Tactical (Re)Naming", in: Sandra Kumamoto Stanley (Hg.). *Other Sisterhoods. Literary Theory and U.S. Women of Color*. Chicago: U of Illinois P, 23-43.
- Keating, AnaLouise. (2000): *Gloria Anzaldúa. Interviews/Entrevistas*. New York: Routledge.
- Keller, Lynn. (1997): *Forms of Expansion: Recent Long Poems by Women*. Chicago: U of Chicago P.
- King, Katie. (1990): "Producing Sex, Theory, and Culture: Gay/Straight Remappings in Contemporary Feminism", in: Marianne Hirsch/Evelyn Fox Keller (Hg.). *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge, 82-101.
- Kingston, Maxine Hong. (1976/1977): *Woman Warrior*. New York: Random.
- Klor de Alva, Jorge J. (1986): "California Chicano Literature and Pre-Columbian Motifs: Foil and Fetish", in: *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura* 1.1, 18-26.
- Klor de Alva, Jorge J. (1992): "Nahua Studies, the Allure of the 'Aztecs', and Miguel León-Portilla", in: Miguel León-Portilla. *The Aztec Image of Self and Society. An Introduction to Nahua Culture*. Salt Lake City: U of Utah P, vii-xxiii.
- Klor de Alva, Jorge J. (1993): "La disputa sobre un nuevo occidente: política cultural e identidades múltiples en el fin de siglo", in: Brandão, Carlos R./Gary H. Gossen/Manuel Gutiérrez Estévez/Jorge J. Klor de Alva/Manuel León-Portilla (Hg.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo3: La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Koselleck, Reinhart. (1984): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia. (1988): *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- Kroll, Renate. (2003): *Metzler Lexikon. Gender Studies. Geschlechterforschung*. Stuttgart: Metzler.
- Kroll, Renate/Zimmermann, Margarete (Hg.). (1995): *Feministische Literaturwissenschaft in der Romanistik. Theoretische Grundlagen – Forschungsstand – Neuinterpretationen*. Stuttgart: Metzler.
- Krupat, Arnold. (1985): *For Those Who Came After: A Study of Native American Autobiography*. Berkeley: U of California P.

- Kummings, Donald D. (1990): *Approaches to Teaching Whitman's "Leaves of Grass"*. New York: The Modern Language Association of America.
- Lacan, Jacques. (1975): *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX (1972-1973)*. Hg. v. Jacques-Alain Miller. Paris: Éd. du Seuil.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand. (1973): *The Language of Psycho-Analysis*. New York: Norton.
- Lavie, Smadar/Narayan, Kirin/Rosaldo, Renato (Hg.). (1993): *Creativity/Anthropology*. Ithaca: Cornell UP.
- Lavie, Smadar/Swedenburg, Ted (Hg.). (1996a): *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke UP.
- Lavie, Smadar/Swedenburg, Ted. (1996b): "Between and among the Boundaries of Culture: Bridging Text and Lived Experience in the Third Timespace", in: *Cultural Studies* 10.1, 154-179.
- Lazarus, Emma. (1882/1984): "The New Colossus", in: Emma Lazarus, *Send These To Me: Immigrants in Urban America*. Hg. v. John Higham. Baltimore: Hopkins UP, 71.
- Leal, Luis. (1997): "Into the Labyrinth: Chicano Literature in Search of a Theory", in: *Aztlán* 22.2, 107-122.
- Leinen, Frank. (2000): *Visionen eines neuen Mexiko. Das aus dem Ateneo de la Juventud hervorgegangene Kulturmodell im Kontext der mexikanischen Selbstsuche. Eine identitätstheoretische Analyse*. Frankfurt a.M.: Vervuert 2000.
- Leitner, Claudia. (1996): "'La Malinche' o el sexo conquistado: género y conquista: teorías sobre el papel de la mujer en la conquista de México", in: *Actas de las Primeras Jornadas de Hispanistas en Austria*. Wien: Augustinus Buchhandlung, 133-140.
- Leitner, Claudia. (1999): "Zunge des Eroberers, Markenzeichen kultureller Alteritäten: La Malinche", in: Eva Kimminich/Claudia Krülls-Hepermann (Hg.). *Zunge und Zeichen*. Frankfurt/Main: Lang, 41-70.
- Leitner, Claudia. (2001): "Der Malinche-Komplex", in: Barbara Dröschler/Carlos Rincón (Hg.). *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: edition tranvía, 125-149.
- Lejeune, Phillipe. (1975/1996): *Le pacte autobiographique*. Paris: Éd. du Seuil.
- Lejeune, Phillipe. (1989): "Der autobiographische Pakt", in: Günter Niggel (Hg.). *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 214-258.
- León, Arnoldo de. (1983): *They Called Them Greasers: Anglo Attitudes Toward Mexicans in Texas, 1821-1900*. Austin: U of Texas P.
- León-Portilla, Miguel. (1963): *Aztec Thought and Culture. A Study of Ancient Nahuatl Mind*. Norman: U of Oklahoma P.
- León-Portilla, Miguel. (1966): *The Broken Spears. The Aztec Account of the Conquest of Mexico*. Boston: Beacon Press.
- León-Portilla, Miguel. (1992): *The Aztec Image of Self and Society. An Introduction to Nahua Culture*. Salt Lake City: U of Utah P.

- León-Portilla, Miguel. (1996): *El destino de la palabra : de la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.
- León-Portilla, Miguel. (1999): "De la oralidad y los códices a la 'Historia General': transvase y estructuración de los textos allegados por Fray Bernardino de Sahagún", in: *Estudios de cultura náhuatl* 29, 65-141.
- León-Portilla, Miguel. (2003): *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. México: Aguilar.
- Lezama Lima, José. (1969): *La expresión americana y otros ensayos*. Montevideo: Arca.
- Libretti, Timothy. (1998): "Rethinking Class from a Chicana Perspective: Identity and Otherness in Chicana Literature and Theory", in: Sandra Kumamoto Stanley (Hg.). *Other Sisterhoods: Literary Theory and U.S. Women of Color*. Urbana: U of Illinois P, 200-227.
- Lienhard, Martin. (1992a): *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Lima: Ed. Horizonte.
- Lienhard, Martin. (1992b): "Kulturelle Heterogenität und Literatur in Lateinamerika", in: *Iberoamericana* 16.3-4, 95-110.
- Lionnet, Françoise. (1989): *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Minnesota: Cornell.
- Lionnet, Françoise. (1995): *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*. Ithaca: Cornell UP.
- Lloyd, David. (1994): "Adulteration and the Nation: Monologic Nationalism and the Colonial Hybrid", in: Alfred Arteaga (Hg.). *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham: Duke UP, 53-92.
- Loomba, Ania. (1998): *Colonialism/Postcolonialism*. London/New York: Routledge.
- Lorde, Audre. (1982): *Zami. A New Spelling of My Name*. London: Sheba.
- Lorde, Audre/Tate, Claudia. (1983): "Audre Lorde", in: Claudia Tate (Hg.). *Black Women Writers at Work*. New York: Continuum, 100-116.
- Lorde, Audre. (1984): *Sister Outsider. Essays & Speeches*. Trumansburg: Crossing Press.
- Luckert, Karl W. (1976): *Olmec Religion: A Key to Middle America and Beyond*. Norman: UP of Oklahoma.
- Lugones, María. (1994): "Purity, Impurity, and Separation", in: *Signs* 20.4, 458-479.
- Machado, Antonio. (1989): *Poesía y prosa*. Bd. 2 Madrid: Espasa-Calpe.
- Maihofer, Andrea. (1994): "Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des 'Geschlechts'", in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.). *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 236-263.
- Mandel, Barret J. (1980): "Full of Life Now", in: James Olney (Hg.). *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton UP.
- Marquard, Odo. (1979): "Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion", in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hg.). *Identität*. München: Fink, 347-369.

- Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hg.). (1979): *Identität*. München: Fink.
- Martin, Bidy. (1988): "Lesbian Identity and Autobiographical Difference[s]", in: Bella Brodzki/Celeste Schenck (Hg.). *Life/Lines*. Ithaca: Cornell UP, 77-103.
- Martin, Bidy. (1994): "Sexualities without Genders and Other Queer Utopias", in: *Diacritics* 24.2-3, 104-121.
- Martín-Barbero, Jesús. (1994): "Identidad, comunicación y modernidad en América Latina", in: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (Hg.). *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Leiner, 83-110.
- McCorkle, James. (1990): *Conversant Essays. Contemporary Poets on Poetry*. Detroit: Wayne State UP.
- Mead, George Herbert. (1934): *Mind, Self, and Society*. Chicago: U of Chicago P.
- Menéndez Pidal, Ramón. (1947): "El estilo de Santa Teresa", in: Ramón Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón: el estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 37-49.
- Meyer, Doris (Hg.). (1995): *Reinterpreting the Spanish American Essay. Woman Writers of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. Austin: U of Texas P.
- Miller, Mary/Taube, Karl (Hg.). (1993): *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London: Thames & Hudson.
- Mills, Sara. (1997): *Discourse*. London: Routledge.
- Misch, Georg. (1989): "Begriffe und Ursprung der Autobiographie", in: Günter Niggel (Hg.). *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 33-54.
- Mittelstraß, Jürgen (Hg.). (1995): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 3: P-So. Stuttgart: Metzler.
- Mohanty, Chandra Talpade. (1984): "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary 2*. 12.3., 333-358.
- Mohanty, Chandra Talpade. (1991): "Cartographies of Struggles: Third World Women and the Politics of Feminism", in: Chandra Talpade Mohanty/Ann Russo/Lourdes Torres (Hg.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: U of Indiana P, 1-47.
- Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.). (1991): *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: U of Indiana P.
- Monsiváis, Carlos. (1994): "La Malinche y el Primer Mundo", in: Margo Glantz (Hg.). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 139-147.
- Moraga, Cherrie. (1983): *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios*. Boston: South End Press.
- Moraga, Cherrie. (1986): *Giving up the Ghost. Teatro in Two Acts*. Albuquerque: West End Press.
- Moraga, Cherrie/Umpierre, Luz María. (1986): "With Cherrie Moraga", in: *The Americas Review. A Review of Hispanic Literature and Art of the USA* 14.2, 54-67.

- Moraga, Cherríe. (1993a): *The Last Generation. Prose & Poetry*. Boston: South End Press.
- Moraga, Cherríe. (1993b): "Algo secretamente amado", in: Norma Alarcón/Ana Castillo/Cherríe Moraga (Hg.). *The Sexuality of Latinas*. Berkeley: Third Woman Press, 151-146.
- Moraga, Cherríe. (1994): *Heroes and Saints & Other Plays: Giving Up the Ghost, Shadow of a Man, Heroes and Saints*. Albuquerque: West End Press.
- Moraga, Cherríe/Smith, Barbara. (1996): "Lesbian Literature: A Third World Feminist Perspective", in: Bonnie Zimmerman, Toni A.H. McNaron (Hg.). *The New Lesbian Studies: Into the Twenty-First Century*. New York: Feminist P at the City U of New York, 24-33.
- Moraga, Cherríe. (1997): *Waiting in the Wings: Portrait of a Queer Motherhood*. Ithaca: Firebrand Books.
- Moraga, Cherríe. (2001): "The Hungry Woman. A Mexican Medea", in: *The Hungry Woman*. Albuquerque: West End Press, 2-99.
- Moraga, Cherríe. (2001): "Heart of the Earth. A Popol Vuh Story", in: *The Hungry Woman*. Albuquerque: West End Press, 101-154.
- Moraga, Cherríe. (2002): "Watsonville. Some Place Not Here", in: *Watsonville*. Albuquerque: West End Press, 1-108.
- Moraga, Cherríe. (2002): "Circle in the Dirt", in: *Watsonville*. Albuquerque: West End Press, 109-165.
- Moya, Paula. (1997): "Postmodernism, 'Realism', and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism", in: M. Jacqui Alexander/Chandra Talpade Mohanty (Hg.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 125-150.
- Nash, June. (1978): "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 4.2, 349-362.
- Neate, Wilson. (1998): *Tolerating Ambiguity. Ethnicity and Community in Chicano/a Writing*. New York: Lang.
- Neely, Carol Thomas. (1995): "Women/Utopia/Fetish: Disavowal and Satisfied Desire in Margaret Cavendish's *New Blazing World* and Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*", in: Tobin Siebers (Hg.). *Heterotopia: Postmodern Utopia and the Body Politic*. Ann Arbor: U of Michigan P, 58-95.
- Nericcio, William Anthony. (1988): "Autobiographies at La Frontera: The Quest for Mexican-American Narrative", in: *The Americas Review. A Review of Hispanic Literature and Art of the USA* 16.3/4, 165-187.
- Neuman, Shirley. (1991): *Autobiography and Questions of Gender*. London: Frank Cass.
- Neuman, Shirley. (1994): "'An Appearance Walking in a Forest the Sexes Burn': Autobiography and the Construction of the Feminine Body", in: Kathleen Ashley/Leigh Gilmore/Gerald Peters (Hg.). *Autobiography & Postmodernism*. Amherst: U of Massachusetts, 293-315.
- Nicholson, Linda. (1994): "'Was heißt 'gender'?", in: Institut für Sozialforschung (Hg.). *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 188-220.

- Noguez, Xavier/Wood, Stephanie (Hg.). (1998): *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del Centro de México*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.
- Nünning, Ansgar (Hg.). (1998): *Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart: Metzler.
- Olney, James (Hg.). (1980a): *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton UP.
- Olney, James (Hg.). (1980b): "Some Versions of Memory/Some Versions of *Bios*: The Ontology of Autobiography", in: James Olney (Hg.). *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton UP, 236-267.
- Omi, Michael/Winant, Howard. (1994): *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Ortiz, Fernando. (1940/1999): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Hg. v. María Fernanda Ortiz Herrera. Madrid: EditioCuba-España
- Overdieck, Anja. (1998): *Geschlecht an der Grenze zwischen Erfahrung und Wissenschaft. Die US-Frauenbewegung als epistemologische Gemeinschaft und ihre Unübersetzbarkeit in die deutsche Politikwissenschaft*. Diss. FU Berlin.
- Passman, Kristina M. (1990): "Demeter, Kore and the Birth of the Self: The Quest for Identity in the Poetry of Alma Villanueva, Pat Mora, and Cherríe Moraga", in: *Monographic Review* 6, 323-342.
- Payne, James Robert (Hg.). (1992a): *Multicultural Autobiography: American Lives*. Knoxville: U of Tennessee P.
- Payne, James Robert. (1992b): "Introduction", in: James Robert Payne (Hg.). *Multicultural Autobiography: American Lives*. Knoxville: U of Tennessee P, xi-xxxiii.
- Paz, Octavio. (1950/1986): *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, Octavio. (1961): *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*. New York: Grove Press.
- Paz, Octavio. (1979): "El arte de México: materia y sentido.", in: Octavio Paz, *In/Mediaciones*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Paz, Octavio. (1991): *Convergencias*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Pease, Donald E. (1992): "National Identities, Postmodern Artifacts, and Postnational Narratives.", in: *boundary 2* 19.1, 1-13.
- Pease, Donald E. (1997): "National Narratives, Postnational Narration.", in: *Modern Fiction Studies* 43.1, 2-23.
- Pérez, Emma. (1991): "Sexuality and Discourse: Notes from a Chicana Survivor", in: Carla Trujillo (Hg.). *Chicana Lesbians. The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Woman Press, 122-145.
- Pérez, Emma. (1993): "Speaking from the Margin: Uninvented Discourse on Sexuality and Power", in: Adela de la Torre/Beatriz M. Pesquera (Hg.). *Building with Our Hands. New Directions in Chicana Studies*. Berkeley: U of California P, 57-71.

- Pérez Firmat, Gustavo. (1989): *The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature*. Cambridge: Cambridge UP.
- Pérez Firmat, Gustavo (Hg.). (1990): *Do the Americas Have a Common Literature?* Durham: Duke UP.
- Pérez-Torres, Rafael. (1995): *Movements in Chicano Poetry. Against Myths, Against Margins*. Cambridge: Cambridge UP.
- Pérez-Torres, Rafael. (1997): "Refiguring Aztlán", in: *Aztlán* 22.2, 15-41.
- Perrault, Jeanne. (1991): "Refracting Selves: Kate Millett's *The Basement*", in: Shirley Neuman (Hg.). *Autobiography and Questions of Gender*. London: Frank Cass, 25-36.
- Perry, Donna. (1993): *Backtalk: Women Writers Speak Out. Interviews by Donna Perry*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Plant Armstrong, Robert. (1981): *The Powers of Presence: Consciousness, Myth, and Affecting Presence*. Philadelphia: U of Pennsylvania P.
- Pratt, Mary Louise. (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Prescott, William. (1843): *The Conquest of Mexico*. London: Bentley.
- Quintana, Alvina E. (1986): "Chicana Literary Motifs: Challenge and Counter-Challenge", in: *Images: Ethnic Studies Occasional Papers Series* Fall, 24-41.
- Quintana, Alvina E. (1990): "Politics, Representation, and the Emergence of a Chicana Aesthetic", in: *Cultural Studies* 4.3, 257-263.
- Quintana, Alvina E. (1996): *Home Girls. Chicana Literary Voices*. Philadelphia: Temple UP.
- Raiskin, Judith. (1994): "Inverts and Hybrids: Lesbian Rewritings of Sexual and Racial Identities", in: Laura Doan (Hg.). *The Lesbian Postmodern*. New York: Columbia UP, 156-171.
- Rama, Ángel. (1989): *Transculturación narrativa en America Latina*. Montevideo: Arca Editorial S.R.L.
- Raynaud, Claudine. (1988): "'A Nutmeg Nestled Inside Its Covering of Mace': Audre Lorde's *Zami*", in: Bella Brodzki/Celeste Schenk (Hg.). *Life/Lines*. Ithaca: Cornell UP, 221-242.
- Rebolledo, Tey Diana/Rivero, Eliana S. (Hg.). (1993): *Infinite Divisions. An Anthology of Chicana Literature*. Tucson: U of Arizona P.
- Renan, Ernest. (1882): *Qu'est-ce qu'une nation?*: conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882. Paris: Calmann-Lévy.
- Rendon, Armando. (1971): *Chicano Manifesto*. New York: Collier, 96-97.
- Renza, Louis A. (1977): "The Veto of the Imagination: A Theory of Autobiography", in: *New Literary History* 9, 1-26.
- Rincón, Carlos. (1994): "Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandsaufnahme", in: Birgit Scharlau (Hg.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Narr, 1-35.
- Rivera, Tomás. (1971): *...Y no se lo tragó la tierra/...And the Earth Did Not Part*. Berkeley: Quinto Sol.

- Rodríguez, Bárbara. (1999): *Autobiographical Inscriptions. Form, Personhood, and the American Woman Writer of Color*. New York: Oxford UP.
- Romero, Lora. (1993): "When Something Goes Queer: Familiarity, Formalism, and Minority Intellectuals in the 1980s", in: *Yale Journal of Criticism* 6.1, 121-142.
- Rosaldo, Renato. (1986): "When Natives Talk Back: Chicano Anthropology Since the Late Sixties", in: *The Renato Rosaldo Lectures, 1985*. Tucson: Mexican American Studies and Research Center, 3-20.
- Rosaldo, Renato. (1989): *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rosaldo, Renato. (1990): "Politics, Patriarchs, and Laughter", in: Abdul R. J. Mohamed/David Lloyd (Hg.). *The Nature and Context of Minority Discourse*. Oxford: Oxford UP.
- Rosales, Jesús. (1996): "La narrativa chicana escrita en español. ¿Una literatura sin destino?", in: *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura* 11.2, 163-176.
- Rose, Jacqueline. (1986): *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.
- Rowe, John Carlos. (2000): "Introduction", in: John C. Rowe (Hg.). *Post-Nationalist American Studies*. Berkeley: U of California P, 1-21.
- Rushdie, Salman. (1991): *Imaginary Homelands*. London: Granta Books.
- Sackville-West, Vita. (1997): *Adler und Taube. Eine Studie in Gegensätzen*. Berlin: Ullstein.
- Said, Edward. (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Said, Edward. (1993): *Culture and Imperialism*. New York: Pantheon Books.
- Saldívar, José David. (1991): *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham: Duke UP.
- Saldívar, José David. (1997): *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley: U of California P.
- Saldívar, Ramón. (1990a): "Ideologies of the Self. Chicano Autobiography", in: Ramón Saldívar (Hg.). *Chicano Narrative. The Dialectics of Difference*. Madison: U of Wisconsin P, 154-170.
- Saldívar, Ramón (Hg.). (1990b): *Chicano Narrative. The Dialectics of Difference*. Madison: U of Wisconsin P.
- Saldívar-Hull, Sonia. (1991): "Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics", in: Héctor Calderón/José David Saldívar (Hg.). *Criticism in the Borderlands. Studies on Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham: Duke UP, 203-220.
- Saldívar-Hull, Sonia. (1999): "Introduction to the Second Edition", in: Anzaldúa, Gloria (Hg.). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: spinsters/aunt lute, 1-15.
- Saldívar-Hull, Sonia. (2000): *Feminism on the Border. Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley: U of California P.
- Sánchez, Marta Ester. (1985): *Contemporary Chicana Poetry*. Berkeley: U of California P.

- Sánchez, Rosaura. (1983): *Chicano Discourse: Socio-historic Perspectives*. Rowley: Newbury House Publishers.
- Sandoval, Chela. (1991): "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", in: *Genders* 10.1, 1-24.
- Sandoval, Chela. (1995): "U.S. Third World Feminism", in: Cathy Davidson/Linda Wagner-Martin (Hg.). *Oxford Companion to Women's Writing in the United States*. New York: Oxford UP, 880-882.
- Sandoval, Chela. (1998): "Mestizaje as Method: Feminists-of-Color. Challenge the Canon", in: Carla Trujillo (Hg.). *Living Chicana Theory*. Berkeley: Third Woman Press, 352-370.
- Scharlau, Birgit (Hg.). (1994): *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: Narr.
- Schenck, Celeste. (1988): "All of a Piece: Women's Poetry and Autobiography", in: Bella Brodzki/Celeste Schenck (Hg.). *Life/Lines*. Ithaca: Cornell UP, 281-305.
- Schlesier, Renate. (1990): *Mythos und Weiblichkeit bei Sigmund Freud. Zum Problem von Entmythologisierung und Remythologisierung in der psychoanalytischen Theorie*. Frankfurt/Main: Hain.
- Schmidt, Friedhelm. (1996): *Stimmen ferner Welten: Realismus und Heterogenität in der Prosa Juan Rulfos und Manuel Scorzas*. Bielefeld: Aistesis.
- Schumm, Petra. (1994): "'Mestizaje' und 'culturas híbridás' – kulturtheoretische Konzepte im Vergleich", in: Birgit Scharlau (Hg.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: Narr, 59-80.
- Short, Kayann. (1994): "Coming to the Table: The Differential Politics of *This Bridge Called My Back*", in: Carol Siegel/Ann Kibbey (Hg.). *Eroticism and Containment. Notes from the Flood Plain*. New York: New York UP, 3-44.
- Showalter, Elaine. (1985): *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*. New York: Pantheon Books.
- Smith, Paul. (1988): *Discerning the Subject*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Smith, Sidonie. (1987): *A Poetics of Women's Autobiography. Marginality and the Fictions of Self-Representation*. Bloomington: Indiana UP.
- Smith, Sidonie. (1991): "Autobiographical Manifesto: Identities, Temporalities, Politics", in: Shirley Neuman. *Autobiography and Questions of Gender*. London: Frank Cass, 186-212.
- Smith, Sidonie/Watson, Julia (Hg.). (1992): *Decolonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Smith, Valerie. (1987): *Self-Discovery and Authority in African-American Narratives*. Cambridge: Harvard UP.
- Snyder, Donald C. (1989): "A Data Base with Income and Assets of New Retirees by Race and Hispanic Origin", in: *The Review of Black Political Economy* 17.4, 73-81.
- Snyder, Katherine V. (1993): "From Novel to Essay: Gender and Revision in Florence Nightingale's 'Casandra'", in: Ruth-Ellen Boetcher Joeres/Elizabeth Mittman (Hg.). *The Politics of the Essay. Feminist Perspectives*. Bloomington: Indiana UP, 23-40.

- Soustelle, Jacques. (1962): *The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. New York: Macmillan.
- Sprinker, Michael. (1980): "Fictions of the Self: The End of Autobiography", in: James Olney (Hg.). *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton UP, 321-342.
- Stanford Friedman, Susan. (1988): "Women's Autobiographical Selves. Theory and Practice", in: Shari Benstock (Hg.). *The Private Self*. U of North Carolina P, 34-62.
- Stanton, Domna. (1984): *The Female Autograph*. Chicago: U of Chicago P.
- Starobinski, Jean. (1970): "Le style de l'autobiographie", in: *Poétique: Revue de Theorie et d'Analyse litteraires* 1.3, 257-265.
- Steele, Premo. (2000): *We Heal from Memory*. New York: Palgrave.
- Stepan, Nancy. (1990): "Race and Gender: The Role of Analogy in Science", in: David Theo Goldberg (Hg.). *Anatomy of Racism*. Minneapolis: Minnesota Press, 38-57.
- Stephens, Thomas. (1989): *Dictionary of Latin American Racial and Ethnic Terminology*. Gainesville: U of Florida P.
- Step toe, Robert. (1979): *From behind the Veil: A Study of African-American Narrative*. Urbana: U of Illinois P.
- Stern, Alexandra. (1999): *Mestizophilia, Biotypology, and Eugenics in Post-Revolutionary Mexico: Towards a History of Science and the State, 1920-1960*. University of Chicago. Mexican Studies Program. Center for Latin American Studies. Working Paper Series (No.4).
- Sternbach, Nancy Saporta. (1989): "'A Deep Racial Memory of Love': The Chicana Feminism of Cherríe Moraga", in: Asunción Horno-Delgado/Eliana Ortega/Nina-M. Scott/Nancy Saporta Sternbach (Hg.). *Breaking Boundaries: Latina Writing and Critical Readings*. Amherst: U of Massachusetts P, 48-61.
- Stierle, Karlheinz. (1983): "Werk und Intertextualität", in: Wolf Schmid/Wolf-Dieter Stempel (Hg.). *Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität*. Wien: Wiener Slawistischer Almanach, 7-26.
- Stoll, André. (1994): *Die poetischen Paradiese des Ichs. Teresa von Avilas "Von der Liebe Gottes"*. Text und Erläuterungen. Weinheim: Athenäum.
- Taube, Karl. (1994): *Aztekische und Maya-Mythen*. Stuttgart: Reclam.
- Teresa de Jesús. (1990): *Libro de la vida*. Hg. v. Dámaso Chicharro. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Torres, Lourdes. (1991): "The Construction of the Self in U.S. Latina Autobiographies", in: Chandra Talpade Mohanty/Ann Russo/Lourdes Torres (Hg.). *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: U of Indiana P, 271-287.
- Trinh, T. Minh-ha. (1989): *Woman/Native/Other*. Bloomington: Indiana UP.
- Trinh, T. Minh-ha. (1991): *When the Moon Waxes Red*. New York: Routledge.
- Trujillo, Carla (Hg.). 1998: *Living Chicana Theory*. Berkeley: Third Woman Press.
- Uslar Pietri, Pedro. (1950): "Lo criollo en la literatura", in: *Cuadernos Americanos* 49, 266-278.
- Valenzuela Arce, José Manuel (1999): *Impecable y diamantina: la deconstrucción del discurso nacional*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

- Vasconcelos, José. (1925/1997): *The Cosmic Race. La raza cósmica*. A bilingual edition. Translated and annotated by Didier T. Jaén. Baltimore: John Hopkins UP.
- Vera, Luis Roberto. (1998): "Octavio Paz y la diosa madre azteca: el eje del universo", in: *Universidad de México* 573/574, 10-17.
- Vigil, Evangelina (Hg.). (1983/1987): *Woman of her Word. Hispanic Women Write*. Houston: Arte Público Press.
- Villanueva, Tino. (1978): "Sobre el término 'Chicano'", in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 336, 387-410.
- Visweswaran, Kamala. (1994): *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Vogel, Dan. (1980): *Emma Lazarus*. Boston: Twayne Publishers.
- Walker, Alice (Hg.). (1983): *In Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Weigel, Sigrid. (1983/2000): "Der schielende Blick. Thesen zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis", in: Hiltrud Bontrup/Jan Christian (Hg.). *Aus dem Verborgenen zur Avantgarde: Ausgewählte Beiträge zur feministischen Literaturwissenschaft der 80er Jahre*. Hamburg: Argument, 35-94.
- Weigel, Sigrid. (1987): *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen*. Dülmen: Tende.
- Weintraub, Karl. (1978): *The Value of the Individual*. Chicago: U of Chicago P.
- Welz, Gisela. (1994): "Die soziale Organisation kultureller Differenz. Zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie", in: Helmut Berding (Hg.). *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 66-81.
- White, Hayden. (1978): *Tropics of Discourse*. Baltimore: John Hopkins UP.
- Whitman, Walt. (1982): *Complete Poetry and Collected Prose*. Hg. v. Justin Kaplan. Cambridge: Cambridge UP.
- Wong, Hertha Dawn. (1992): *Sending my Heart Back across the Years: Tradition and Innovation in Native American Autobiography*. New York: Oxford UP.
- Wong, Sau-ling Cynthia. (1992): "Autobiography as Guided Chinatown Tour? Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior* and the Chinese-American Autobiographical Controversy", in: James Robert Payne (Hg.). *Multicultural Autobiography: American Lives*. Knoxville: U of Tennessee P, 248-279.
- Woodward, Carolyn. (1988): "Dare to Write: Virginia Woolf, Tillie Olsen, Gloria Anzaldúa", in: Jo Whitehorse Cochran (Hg.). *Changing Our Power: An Introduction to Women Studies*. Kendall: Hunt Publishing Co., 336-349.
- Woolf, Virginia. (1929/1952): *Three Guineas*. London: The Hogarth Press.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne. (1986): "Cherrie Moraga's *Giving up the Ghost: The Representation of Female Desire*", in: *Third Woman* 3, 113-120.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne. (1991): "De-constructing the Lesbian Body: Cherrie Moraga's *Loving in the War Years*", in: Carla Trujillo (Hg.). *Chicana Lesbians. The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Woman P, 143-155.

- Yarbro-Bejarano, Yvonne. (1994): "Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies, 'Difference', and the Non-Unitary Subject", in: *Cultural Critique* Fall, 5-27.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne. (1995): "The Lesbian Body in Latina Cultural Production", in: Emile L. Bergmann/Paul Julian Smith (Hg.). *Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*. Durham: Duke UP, 181-197.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne. (2001): *The Wounded Heart. Writing on Cherrie Moraga*. Austin: U of Texas P.
- Zavella, Patricia. (1997): "'Playing with Fire'. The Gendered Construction of Chicana/Mexicana Sexuality", in: Roger N. Lancaster, Micaela di Leonardo (Hg.). *The Gender/Sexuality Reader*. New York: Routledge, 393-408.
- Zima, Peter V. (1978): *Kritik der Literatursoziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Zima, Peter V. (1980): *Textsoziologie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart: Metzler.